Thomas Römer

A ORIGEM DE JAVÉ

o Deus de Israel e seu nome

PAULUS

A ORIGEM DE JAVÉ

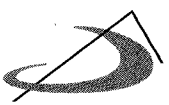
O DEUS DE ISRAEL E SEU NOME

REISBOOK

DIGITALIZAÇÃO

THOMAS RÖMER

A ORIGEM DE JAVÉ
o Deus de Israel e seu nome



PAULUS

Título original
L'invention de Dieu
© Editions du Seuil, 2014
ISBN 978-2-02-108815-1

Assessoria bíblica
Paulo Bazaglia

Tradução
Margarida Maria Cichelli Oliva

Coordenação de revisão
Tiago José Risi Leme

Capa
Marcelo Campanhã
Anderson Daniel de Oliveira

Imagem de Capa
Deserto de Wadi Rum, Jordânia
iStock

Mapas e desenhos
Fabien Pfitzmann

Editoração, impressão e acabamento
PAULUS

Seja um leitor preferencial **PAULUS.**
Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos
e nossas promoções: **paulus.com.br/cadastro**
Televendas: **(11) 3789-4000 / 0800 16 40 11**

MISTO
Papel produzido a partir de fontes responsáveis
FSC® C108975
FSC www.fsc.org

1ª edição, 2016
1ª reimpressão, 2017

© PAULUS – 2016

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5087-3700
paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-4457-1

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

22 O antigo Oriente Próximo

26 Os reinos de Israel e Judá

62 Os madianitas e o Negueb

80 Os locais mencionados na estela de Merneptá

101 Plano tradicional de um templo e de um palácio no Levante

104 Estela do norte da Síria (Til Barsip/Tell Ahmar) dos primeiros séculos do primeiro milênio antes de nossa era mostrando um deus da tempestade

110 Sinete de Ebla mostrando a veneração de um touro sobre um altar

113 Lugares mencionados na inscrição de Mesa

143 Moeda (cerca de 380 antes de nossa era) representando Yhwh

160 Dois personagens sob a inscrição do Pithos A encontrado em Kintillet Ajrud, representando talvez Yhwh e Aserá

161 Pithos A de Kintillet Ajrud (verso)

163 Casal sentado no trono (séculos VIII-VII) pode ser interpretado como Yhwh e Aserá

164 Imagem estilizada sobre caco proveniente da cidade de Davi

168 Sinete representando uma deusa, provavelmente Aserá, acompanhada por uma árvore estilizada

170 O império neoassírio e sua extensão

181 Extrato de um relevo de Sargon II representando o cerco de uma cidade

210 A extensão do império persa

230 Duas reconstruções diferentes da extensão da província de Yehud

SUMÁRIO

9 APRESENTAÇÃO À VERSÃO BRASILEIRA

13 INTRODUÇÃO

15 A Bíblia hebraica: uma breve apresentação
19 Precisões terminológicas
20 Das orígens de Israel até a época helenista
31 A pesquisa a ser feita

33 *Capítulo 1*
O DEUS DE ISRAEL E SEU NOME

33 O enigma do nome divino
36 Yhwh, Yhw, Yh
37 Javé ou Yahô: como se pronunciava o nome do deus de Israel?
40 Que significa o nome de Yahô/Yahwé?

43 *Capítulo 2*
A ORIGEM GEOGRÁFICA DE YHWH

43 Ebla (Tell Madikh)
44 Ugarit
45 Mari
45 Entre o Egito e Seir
47 Os testemunhos bíblicos de uma proveniência de Yhwh do Sul
50 A teofania de Jz 5,4-5 no contexto do cântico de Débora
51 As origens de Yhwh segundo Juízes 5 e o Salmo 68
54 O caráter de Yhwh segundo esses textos
55 Yhwh e Set

57 *Capítulo 3*
MOISÉS E OS MADIANITAS

57 Uma narrativa mosaica
59 Quem eram os madianitas?

63 Madiã e os madianitas na Bíblia
63 *Os textos negativos*
65 *Os textos positivos ou neutros*
65 *A chegada a Madiã*
67 O sacerdote de Madiã que tem vários nomes
68 *O culto de Yhwh instaurado por um sacerdote madianita*
71 *A hipótese madiano-quenita*
72 Yhwh, Israel e Edom

75 *Capítulo 4*
COMO YHWH SE TORNOU O DEUS DE ISRAEL?
75 O encontro entre Yhwh e "Israel": traços de memória
76 O nome de Israel
77 A estela de Merneptá
81 A identidade desse Israel
81 A divindade El no Gênesis e na Bíblia hebraica
82 *El Elion (Gn 14,18-22)*
83 *El Roi*
83 *El Olam*
84 *El Shaddai*
85 Como imaginar a introdução de Yhwh em "Israel"?

89 *Capítulo 5*
A ENTRADA DE YHWH EM JERUSALÉM
89 Yhwh em Silo
90 Yhwh, deus de Saul e deus de Davi
92 Yhwh e a arca
94 O que havia na arca de Yhwh?
95 Davi e Jerusalém
96 Yhwh em Jerusalém — sem templo?
97 A construção do templo por Salomão
99 Um templo para Yhwh?

105 *Capítulo 6*
O CULTO DE YHWH EM ISRAEL
107 Yhwh, deus do êxodo
112 Yhwh e Israel segundo a estela de Mesa
115 Os santuários e divindades de Israel
116 Yhwh e Baal em Israel
120 As representações de Yhwh em Israel

123 *Capítulo 7*
O CULTO DE YHWH EM JUDÁ

123 Uma diversidade de santuários javistas em Judá
124 A ascensão de Yhwh em Jerusalém
125 El e Yhwh em Jerusalém
127 Traços solares de Yhwh em Jerusalém
128 A "teologia de Sião"
129 Yhwh entronizado sobre os querubins
130 *Yhwh Ṣĕḇā'ôt*
132 Yhwh como rei
133 O rei davídico como mediador do rei Yhwh
134 Yhwh Melek e Molek
135 Yhwh e a morte

139 *Capítulo 8*
A ESTÁTUA DE YHWH EM JUDÁ

139 As pedras erigidas: vestígios de um culto sem imagens?
142 As representações de Yhwh
143 "Tu não farás imagens esculpidas"
144 *Uma polêmica contra os ídolos*
147 *A visão do profeta Isaías*
148 *O trono de Yhwh*
150 *A substituição da estátua pelo candelabro*
151 *A face de Yhwh*
153 *A destruição do templo e a partida de Yhwh*
155 *Retorno ou desaparecimento da estátua de Yhwh na época persa?*

157 *Capítulo 9*
YHWH E SUA ASERÁ

157 Aserá no Levante e no Oriente Próximo antigo
158 Aserá na Bíblia hebraica
159 As inscrições de Kintillet Ajrud e Khirbet el-Qom
162 Representações do casal Yhwh e Aserá?
165 As figuras femininas judaítas
165 A veneração de Aserá segundo os textos bíblicos
166 A "Rainha do Céu"

169 *Capítulo 10*
A QUEDA DE SAMARIA E A ASCENSÃO DE JUDÁ

169 O fim do reino de Israel
175 A situação em Judá após 722 antes de nossa era e o reino do rei Ezequias
178 A política externa de Ezequias
183 As reformas de Ezequias
184 A veneração de Yhwh sob o reinado de Manassés

187 *Capítulo 11*
A REFORMA DE JOSIAS
187 O reinado de Josias
188 O rei restaurador do santuário e o livro encontrado
191 Provas arqueológicas?
192 Glíptica e epigrafia
192 As indicações fornecidas pela narrativa de 2 Reis 23
194 A questão da prostituição cultual
195 A eliminação da deusa
196 Reis reformadores
196 Um argumento histórico em favor da reforma de Josias
197 O Deuteronômio e a reforma de Josias
198 "Yhwh é UM" e os tratados de vassalagem assíria
199 A ideologia da centralização
202 A narrativa da conquista e a vida de Moisés
202 O fim de Josias e de sua reforma

205 *Capítulo 12*
DO DEUS *UM* AO DEUS *ÚNICO*
205 Da morte de Josias à destruição de Jerusalém
208 Crise ideológica e literatura de crise
211 "A história deuteronomista": o caminho para o monoteísmo
213 O monoteísmo do Dêutero-Isaías
215 A integração ou a destituição do feminino no discurso monoteísta
217 O monoteísmo diante da questão do mal
219 O monoteísmo do meio sacerdotal
221 As influências persas no monoteísmo bíblico
224 Resistências ao monoteísmo
226 Um monoteísmo antes da Bíblia?
228 O advento da Torá e o estabelecimento do judaísmo como a "religião do livro"
233 Yhwh, deus único, invisível, transcendente e universal

235 EPÍLOGO E CONCLUSÃO
245 ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

Abreviaturas dos livros bíblicos citados

Abdias	Ab
Ageu	Ag
Amós	Am
Cântico dos Cânticos	Ct
Crônicas (Primeiro livro das)	1Cr
Crônicas (Segundo livro das)	2Cr
Daniel	Dn
Deuteronômio	Dt
Eclesiastes (Coélet)	Ecl
Esdras	Esd
Ester	Est
Êxodo	Ex
Ezequiel	Ez
Gênesis	Gn
Habacuc	Hab
Isaías	Is
Jeremias	Jr
Jó	Jó
Josué	Js
Judite	Jt
Lamentações	Lm
Levítico	Lv
Macabeus (Primeiro livro dos)	1Mc
Malaquias	Ml
Miqueias	Mq
Neemias	Ne
Números	Nm
Oseias	Os
Provérbios	Pr
Reis (Primeiro livro dos)	1Rs
Reis (Segundo livro dos)	2Rs
Rute	Rt
Salmos	Sl
Samuel (Primeiro livro de)	1Sm
Samuel (Segundo livro de)	2Sm
Sofonias	Sf
Zacarias	Zc

Sistema de transcrição do hebraico

As consoantes

letra	*nome*	*transliteração*	*pronúncia*
א	alef	’	pausa glotal ou zero
ב	bet	b	[b] ou [v]
ג	gimel	g	[g]
ד	dalet	d	[d]
ה	he	h	[rr] ou zero
ו	vav	w	[w] ou zero
ז	zayin	z	[z]
ח	het	ḥ	[ḥ] (como em Bach)
ט	tet	ṭ	[t]
י	yod	y	[y] ou zero
כ	kaf	k	[k] ou [ḥ]
ל	lamed	l	[l]
מ ם	mem	m	[m]
נ ן	nun	n	[n]
ס	samech	s	[s]
ע	ayin	‘	gutural sonora
פ ף	pe	p	[p] ou [f]
צ ץ	tsade	ṣ	[zz] (como em pizza)
ק	qof	q	[q]
ר	resh	r	[r]
שׂ	sin	ś	[s]
שׁ	shin	š	[ch] (como em Chile)
ת	tav	t	[t]

As vogais

letra	*nome*	*transliteração*	*pronúncia*
ַ	patah	a	[a]
ֲ	hatef patah	ă	[é]
ָ	qamets	ā	[a]
ָ	qamets hatuf	o	[ó]
ֳ	hatef qamets	ŏ	[ó]
ֶ	segol	e	[é]
ֱ	hatef segol	ĕ	[ê]
ֵי	segol yod	ê	[ê]
ֵ	tsere	ē	[ê]
ִ	hireq	i	[i]
ֹ	holem	ō	[ô]
ֻ	qibuts	u	[u]
וֹ	holem plena	ô	[o]
וּ	sureq	û	[u]
ְ	shewa móvel	ĕ	[e]

APRESENTAÇÃO À VERSÃO BRASILEIRA

José Ademar Kaefer

Thomas Römer

Professor de Antigo Testamento do Collège de France e da Universidade de Lausanne, Thomas Römer é um dos grandes estudiosos da Bíblia do princípio século XXI. Sua área de pesquisa tem sido especialmente a Obra Deuteronomista. Esse também foi o tema de seu doutorado em Heidelberg, Alemanha, sob a orientação do professor Rolf Rendtorff. Em 2005 publicou em inglês o livro: *The So-Called Deuteronomistic History - A Sociological, Historical and Literary Introduction*. Esse livro foi traduzido em várias línguas e tornou Thomas Römer conhecido no meio acadêmico. O livro também foi traduzido ao português, sob o título: *A chamada história deuteronomista - Introdução sociológica, histórica e literária* (Editora Vozes). Outra de suas obras traduzida ao português, escrita em conjunto com J-D. Macchi e C. Nihan, foi: *Antigo Testamento, história, escritura e teologia* (Loyola). Römer tem um leque amplo de publicações. O leitor poderá acessar grande parte de suas obras, livros, artigos e conferências, através do *site*: https://college-de-france.academia.edu/ThomasR%C3%B6mer. Também é possível acessar as aulas ministradas pelo professor Römer no Collège de France, através do *site*: http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/_audiovideos.htm.

Inicialmente mais voltado ao método estruturalista de estudo da Bíblia, em sintonia com os estudos de Van Seters e Albert de Pure, Thomas Römer vem se inclinando nos últimos anos em direção à análise histórico-crítica da Bíblia, combinando o estudo literário-filológico e a arqueologia. Esta interação entre o literário e o histórico, entre exegese e contexto social, ajuda a resgatar no texto bíblico não somente a composição literária, mas também os meios político-sociais e culturais que produziram o texto bíblico. Nas palavras de um dos destacados arqueólogos da atualidade: "Thomas Römer é um dos grandes pesquisadores modernos, de visão abrangente e aberta, capaz de mudar de ideia diante das evidências" (Israel Finkelstein).

O livro

Sob o título original francês "L'invention de Dieu", traduzido para o inglês "The Invention of God", a versão brasileira optou por "A origem de Javé", que na realidade é do que trata o livro. É também esse o sentido que o autor quer dar quando emprega o conceito "invenção". Ou seja, como a imagem de Javé-Deus foi sendo entendida e construída gradativamente na história dos povos da Bíblia, desde a Era do Bronze até o período helenista. A origem de Javé é um tema complexo, perseguido pelos pesquisadores desde que as ciências começaram a fazer parte da exegese bíblica. Portanto, o livro não parte do zero nem esgota a investigação. Ele apresenta, de forma muito didática e de fácil leitura, o panorama histórico da investigação acerca das possíveis origens de Javé e acrescenta novos elementos em todos os tópicos abordados. O novo é oriundo da pesquisa literária moderna, das recentes e abundantes descobertas arqueológicas e, evidentemente, da pesquisa pessoal do autor, que é vasta e qualificada.

Os doze tópicos do livro podem ser classificados em três partes: a) O nome e a origem geográfica de Javé, que abrange os tópicos 1 a 4; b) O culto a Javé em Israel e Judá, que compreende os tópicos 5 a 9; c) Os contextos histórico e político que conduziram ao monoteísmo, tópicos 10 a 12.

a) A abordagem inicial é sobre o significado, YHWH, YHW e YH, do nome de Deus (Ex 3), e de como pronunciá-lo. O autor tende a concluir que a primitiva identidade de Javé era o Deus da tempestade, com características guerreiras do deserto. Em seguida, Römer apresenta as teorias tradicionais sobre as possíveis regiões de onde teria se originado o culto a Javé: Ebla, Ugarit, Mari, Egito, Sinai e sul do Negueb. Partindo dos textos bíblicos (Dt 33,2; Jz 5,4-5; Sl 68,8-9.18; Hb 3,8) e das inscrições encontradas em Kuntillet Ajrud, o autor tende a estear a teoria de que Javé tem sua origem no sul do Negueb, entre as regiões do Sinai, Seir, Edom, Temã etc. Teria tido, inclusive, uma possível associação com o Deus egípcio Seth, de quem teria herdado o *status* de Deus da guerra.

Uma vez que as mais recentes pesquisas apontam cada vez mais para Israel Norte, como local da origem do Israel primitivo, entre as montanhas de Benjamin-Efraim, é uma pena que Römer não tenha explorado com maior intensidade também uma possível origem de Javé da região do norte. Por exemplo, da Síria: Ugarit, Mari, Ebla, Gilead etc. É plenamente convincente de que o Israel primitivo tenha sofrido maior influência cultural da Mesopotâmia do que da região do sul do Negueb e do Egito.

b) Nos tópicos 5 a 9, apoiando-se principalmente nos livros de 1 e 2 Reis, 1 e 2 Samuel, no livro de Oseias e nas estelas de Mesa e Dã, Römer apresenta uma excelente e inovadora abordagem de como se iniciou o culto a Javé em Israel Norte. Mostra também a relação com o Deus El, com o Deus Baal,

cujos atributos foram assimilados por Javé, inclusive sua consorte Aserá, a importância do santuário de Betel e o culto na forma de touro jovem. A entrada do culto a Javé em Jerusalém ter-se-ia dado via santuário de Silo, onde possivelmente houvesse uma estátua de Javé. Contudo, Javé não teria sido desde o início o Deus principal, mas apenas um entre as demais divindades, mesmo no templo de Jerusalém, onde, provavelmente, nunca teria sido cultuado na forma de touro jovem, mas como uma figura real sentada no trono.

c) Na última parte, tópicos 10 a 12, Römer enfatiza o contexto histórico que culminou com o fim da monarquia em Israel Norte e em Judá. *O fator primeiro* foi fortalecimento do império neoassírio, que transformou todo o Levante em Estados vassalos. *O seguinte* foi a reação de Damasco e Israel, os dois Estados mais fortes, que coordenaram uma coalizão anti-Assíria, apoiada pelo Egito, e que resultou na invasão e queda da Samaria em 720 a.C. Com a derrota do "irmão maior" do Norte, Judá, que não participou da coalizão, fortaleceu-se. Foi favorecida, não só pela migração de boa parte da população do Norte, mas também por se tornar a protagonista comercial na região. O desenvolvimento econômico e populacional, tanto na capital Jerusalém, quanto nas aldeias do interior, levou Judá a ousar se rebelar contra a Assíria. Primeiro com o rei Ezequias e depois com o rei Josias. As duas revoltas não tiveram êxito, mas forjaram uma reforma político-religiosa, que foi a gênesis do monoteísmo em Judá, levado a efeito mais tarde pelo movimento sacerdotal no período persa.

Portanto, caros leitor e leitora, a Editora Paulus coloca em suas mãos o que há de mais atual sobre a pesquisa da história do culto a Javé, desde a ótica bíblica e arqueológica, em todo o Levante. Um livro didático e agradável de ler.

INTRODUÇÃO

Na paisagem religiosa da humanidade, o judaísmo é considerado a mais antiga religião monoteísta, professando que só existe um deus que é, ao mesmo tempo, o deus específico do povo de Israel e o deus de todo o universo. Essa ideia de um deus único difundiu-se, depois, no cristianismo e no islã, que a expressam cada um à sua maneira.

Ao lermos as Bíblias judaica e cristãs,[1] bem como o Corão, tem-se a impressão de que esse deus esteve sempre lá, pois é ele o criador do *céu* e da *Terra*. Mas, olhando mais de perto, encontramos textos que admitem a existência de outros deuses, como naquela história do conflito entre um tal de Jefté, chefe militar de uma tribo israelita, e Seon, rei dos vizinhos de Israel a leste, que foi relatada no livro dos Juízes. Para resolver o conflito territorial, Jefté utiliza um argumento teológico: "Não possuis o que Quemós, teu deus, te fez possuir? E tudo o que o Senhor, *nosso Deus*, nos entregou em posse, não o possuiríamos nós?" (Jz 11,24). Aqui, *o deus de Jefté* é considerado como o deus tutelar de uma tribo ou de um povo, à semelhança de Quemós, o deus tutelar de Seon. Continuando a leitura da Bíblia Hebraica,[2] descobrimos outros textos curiosos. Os destinatários do Deuteronômio são, por exemplo, muitas vezes exortados a não seguir outros deuses, sem que a existência, ou seja, a realidade deles, seja negada. Assim, a Bíblia guarda traços da existência no Levante, até mesmo em Israel, de uma pluralidade de divindades e de que o Deus de Israel, cujo nome se pronunciava talvez Javé ou Yahou (questão que será abordada no primeiro capítulo), não era, de modo algum, o único deus a ser venerado pelos israelitas.

Mas as narrativas bíblicas reservam ainda outras surpresas. Quando Javé se revela a Moisés no Egito, aparece como um deus desconhecido, pois lhe diz que é a primeira vez que se manifesta com o seu verdadeiro nome. Trata-se de um sinal de que esse deus não foi desde sempre o Deus de Israel?

---

[1] O plural indica o fato de que as Bíblias cristãs variam: o Antigo Testamento dos católicos se distingue do Antigo Testamento dos protestantes, e as igrejas ortodoxas nele incluem, segundo sua localização geográfica, ainda outros livros.

[2] Esse termo confessionalmente neutro será preferido à expressão "Antigo Testamento", de origem cristã, que compreende a Bíblia judaica como sendo a primeira parte da Bíblia cristã.

Por que, então, ele se revela no Egito? Tem ele uma ligação com o Egito e, em caso afirmativo, qual?

Sobre todos esses pontos, a documentação bíblica deve ser completada por outras fontes: descobertas arqueológicas, inscrições, documentos iconográficos, anais egípcios, assírios, babilônicos etc. O exame dessa documentação permitirá retraçar o caminho de um deus, com origem localizada em alguma parte no "Sul", entre o Egito e o Negueb, deus que é, antes de tudo, ligado à guerra e à tempestade e que se torna, pouco a pouco, o Deus de Israel e de Jerusalém, para vir a ser — depois de uma catástrofe maior, a destruição de Jerusalém e de Judá — o único Deus, criador do *céu* e da *Terra*, Deus invisível e transcendente, mas que afirma entreter com seu povo uma relação particular. Como um deus entre os outros se tornou Deus? É esse enigma, fundamental e fundador, que esta obra pretende resolver. Com efeito, contrariamente ao que certos teólogos continuam a afirmar, não há dúvida de que o Deus da Bíblia não foi "único" desde sempre.

Assim, a pesquisa, para a qual o leitor está convidado, buscará descobrir as origens e as transformações do Deus de Israel. Seus resultados permanecerão certamente hipotéticos, visto que dispomos apenas de um feixe de indícios que se encontram, primeiro, nos próprios textos bíblicos — o que evidentemente constitui uma armadilha, porque os autores bíblicos não são neutros, mas querem impor aos leitores sua visão da história e do Deus de Israel. A Bíblia deve, então, ser analisada numa perspectiva histórica, sem *a priori*, como qualquer outro documento da Antiguidade. E, sobretudo, o resultado da análise dos textos bíblicos deve ser confrontado com os dados arqueológicos, epigráficos e iconográficos. É assim que chegaremos a traçar a carreira de um deus do deserto, venerado por grupos nômades, que se tornou o Deus de nome impronunciável de que nos fala a Bíblia Hebraica.

Esta pesquisa quebra, assim, um tabu das ciências bíblicas. Na pesquisa europeia, pelo menos, desde os anos de 1970, sobretudo os textos do Pentateuco – alguns dos quais tidos como muito antigos, remontando ao início do primeiro milênio antes de nossa era — são considerados como muito mais recentes. Por essa razão, instalou-se um ceticismo bastante sadio a respeito do valor histórico desses textos, doravante apreendidos como construções teológicas. Visto que sua redação pressupõe, muitas vezes, o fim do Reino de Judá, a destruição do Templo de Jerusalém e o exílio babilônico, tem sido julgado ilegítimo utilizar esses textos para retraçar as origens de Israel e de seu Deus. Entretanto, isso é esquecer que as narrativas contidas no Pentateuco e nas outras partes da Bíblia Hebraica não são invenções provenientes de intelectuais sentados à sua escrivaninha: a literatura bíblica é uma literatura de tradição; os que a puseram por escrito a receberam, e tiveram em seguida todo o tempo para transformá-la e

interpretá-la, reescrevê-la, modificando as tradições mais antigas, às vezes, de maneira drástica, mas, na maioria dos casos, fundada sobre núcleos arcaicos que podem ter sido redigidos muito tardiamente, conservando "traços de memória"[3] de tradições e de acontecimentos anteriores. Que a Bíblia hebraica não seja uma literatura de autor se confirma por seus textos serem anônimos e não comportarem assinatura. O autor desaparece atrás do documento que ele transmite, revê e edita.

Em outros termos, estando evidentemente excluído considerar as narrativas bíblicas como fontes objetivas, nem por isso deixam de conter dados objetivos que, em parte, o historiador pode explorar sob condição de empreender uma leitura crítica a fim de depurá-los de sua ganga mítica e ideológica. Assim, parece legítimo reatar com uma tradição bem difundida no início do século XX, quando havia muito interesse pelas origens do Deus de Israel. Hoje, entretanto, dispomos de melhores recursos para retomar a pesquisa graças às numerosas descobertas arqueológicas que enriqueceram muito nossa documentação epigráfica e iconográfica.

Ao falar de "invenção de Deus", não imaginamos que alguns beduínos se reuniram, um dia, num oásis, para criar seu deus ou que, mais tarde, escribas forjaram integralmente Javé como um deus tutelar. Deve-se, de preferência, compreender essa "invenção" como uma construção progressiva proveniente de tradições sedimentadas cuja história desordenou os estratos até fazer emergir uma forma inédita. E quando se analisa o desenvolvimento do discurso sobre esse deus, e de como ele afinal se tornou o Deus único, surge, aí, uma espécie de "invenção coletiva" sempre em reação a contextos históricos e sociais exatos.

Antes de iniciar a pesquisa pelo mistério do nome impronunciável do Deus de Israel, apresentamos brevemente os contornos e conteúdos da Bíblia judaica em suas diferentes formas, como Antigo Testamento.

A Bíblia hebraica: uma breve apresentação

A Bíblia hebraica se compõe de três grandes partes: a *Torá* ou o Pentateuco (o nome grego designa os cinco livros aí reunidos), os Profetas (*Neviim*, em hebraico) e os Escritos (*Ketouvim*).[4] Pode-se distinguir na Torá dois grandes grupos. O primeiro, o Gênesis, trata da questão das origens: aí Deus criou o mundo e os homens (Gn 1-3), mas está também na origem da violência (Caim e Abel, o dilúvio – Gn 4-9) e da diversidade das línguas e das culturas

[3] Expressão frequentemente utilizada pelo egiptólogo alemão Jan Assmann ("*Gedächtnisspur*"), muito interessado pelas origens do monoteísmo bíblico.

[4] O judaísmo não tem realmente uma palavra corrente para designar a Bíblia no seu conjunto e recorre, sempre, ao acrônimo TaNaK, formado a partir da primeira letra de cada uma das suas três partes.

(Gn 10-11). Em seguida, conta-se, aí, a história dos patriarcas, de Abraão (Gn 12-25), de Isaac (Gn 26), de Jacó e de seu filho José (Gn 27-50), que são os ancestrais de Israel, mas não só deles: Abraão e Isaac são também os pais da maioria dos vizinhos de Israel. A segunda parte do Pentateuco relata a história de Moisés, a libertação de Israel da escravidão no Egito e sua estadia no deserto a caminho da terra prometida. Essa segunda parte começa com o nascimento de Moisés e termina com a sua morte; cobre, assim, o conjunto dos quatro livros: Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Desde o início dessa história, a situação particular de Moisés é sublinhada pelo fato de ele receber, por duas vezes, revelações divinas a respeito, principalmente, do nome de Deus que o chama e da significação desse nome.

A história dos patriarcas e a de Moisés e da saída do Egito propõem ao leitor dois modelos diferentes de identidade. Segundo as narrativas do Gênesis, a identidade judaica se faz pela descendência: judeu é quem descende de Abraão, de Isaac e de Jacó; por isso é que se encontram, nesses textos, numerosas genealogias. Passando para a história de Moisés, constata-se o desaparecimento das genealogias. A identidade do povo de Israel não se baseia na descendência, mas na adesão à aliança entre Deus e Israel, da qual Moisés se torna o mediador. Essa aliança é concluída após a libertação do Egito; ela está fundada sobre as estipulações divinas que se encontram nos diferentes códigos de leis que marcam as narrativas da estadia dos hebreus no deserto. Essa diferença entre o Gênesis e os livros seguintes se faz também sentir na maneira pela qual a divindade é apresentada. Na primeira parte do livro do Gênesis, numerosos textos se referem a um deus "universal", criador do mundo que, mais tarde, na história de José, aparece também como deus dos hebreus e dos egípcios. Na história dos Patriarcas, encontra-se frequentemente um deus clânico, chamado deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, mas também deus de Ismael e de Esaú e de seus descendentes. Na história de Moisés e da aliança no Sinai, é um deus guerreiro que se manifesta na tempestade, conclui um contrato com seu povo e promete uma terra a ser conquistada. Essa conquista, sob a égide de um deus violento, será relatada no livro de Josué. Embora, desde a vocação de Moisés, Javé lhe tenha anunciado que deveria conduzir o povo para uma terra "onde correm leite e mel", Moisés morre, no fim do Pentateuco, fora da terra prometida. O Pentateuco termina, assim, por um não cumprimento da promessa.

A segunda parte da Bíblia hebraica, chamada os "Profetas", retoma o fio narrativo e conta, nos livros de Josué, de Juízes, de Samuel e dos Reis, a história de Israel desde a conquista militar da terra, sob Josué, instalado pela divindade como chefe militar, o estabelecimento da realeza com Saul, Davi e Salomão, até a queda da realeza judaica e a destruição de Jerusalém em 587 antes de nossa era. Em seguida a esses livros que terminam com a

ruína da realeza e das instituições políticas, temos a coleção dos livros proféticos propriamente ditos;[5] estes permitem melhor compreender as razões da catástrofe que resulta, segundo os discursos dos profetas, da rejeição, pelo povo e por seus responsáveis, das exigências divinas de justiça e de veneração exclusiva. Portanto, é o próprio deus de Israel que está na origem dos fracassos militares de seu povo, que ele culpa, assim como a seus chefes, de não terem respeitado seus mandamentos. Ao mesmo tempo, esses livros contêm, também, promessas de renovação, seja de restauração da realeza davídica, seja, de modo mais geral, de uma salvação futura.

Os "Escritos", que constituem a terceira parte da Bíblia hebraica, reúnem livros de diferentes gêneros literários, especialmente reflexões sobre a condição humana e sobre a relação sempre difícil entre o homem e Deus. O livro dos Salmos que abre, na maioria dos manuscritos, essa coleção, contém hinos de louvor, mas também, essencialmente, lamentações, individuais e coletivas, que se exprimem, igualmente, no livro das Lamentações, que lembram a destruição de Jerusalém. Mas aí se encontra, também, o Cântico dos Cânticos, que é uma coleção de poemas de amor. Dois livros têm mulheres por heroínas: o livro de Rute conta a história de uma mulher estrangeira, do país de Moab, que desposa um dos ancestrais do rei Davi; o livro de Ester põe em cena uma jovem judia que apela ao rei persa para salvar seu tio e seu povo de falsas acusações. O livro de Jó descreve um rico proprietário que se revolta contra um deus que ele acha incompreensível, constatando que a doutrina da retribuição que se encontra em certas passagens do livro de Provérbios (o mau será punido, o justo viverá feliz) não funciona. Nessa constatação ele é acompanhado por Coélet (o Eclesiastes), o primeiro filósofo do judaísmo, que insiste sobre o fato de que a divindade é inacessível e que chama o homem a reconhecer e a aceitar os seus limites. Mas encontra-se, também, nos Escritos, o livro de Daniel, que põe em cena um julgamento final de Deus no fim dos tempos. Os livros das Crônicas, em contraste, propõem uma nova versão da história da realeza que já tinha sido narrada nos livros de Samuel e de Reis. Essa história continua nos livros de Esdras e de Neemias, que relatam a história da restauração, na época persa, e a promulgação da lei divina em Jerusalém. Na maioria dos manuscritos, essa ordem cronológica não é respeitada e os livros das Crônicas são colocados em último lugar. Assim, a Bíblia hebraica termina pelo apelo do rei persa a todos os judeus exilados, para que retornem a Jerusalém e construam a "nova Jerusalém".[6]

[5] Trata-se dos livros de Isaías, de Jeremias, de Ezequiel e dos doze "profetas menores".

[6] Essa Bíblia hebraica em três partes não corresponde inteiramente ao Antigo Testamento, estruturado em quatro partes. Aliás, existem pelo menos quatro Antigos Testamentos diferentes que correspondem às três principais denominações da religião cristã: o catolicismo, o protestantismo e as Igrejas ortodoxas. O corte e a organização dos textos operados e a decisão de incluir, ou não, alguns dentre eles dependem das opções teológicas de cada uma delas.

Costuma-se dizer que a Bíblia é uma biblioteca; com efeito, a palavra "bíblia" vem do plural grego, *biblia*: os livros. O ato de escrever, bem como a redação e a reunião dos diferentes livros que se encontram nas três partes constituem um longo processo que se estendeu por mais de quinhentos anos. Os diferentes textos bíblicos vieram à luz do dia em contextos históricos aos quais reagiram, podendo, entretanto, guardar a memória de tradições mais antigas.

Não entraremos em detalhe na questão complexa e complicada da datação dos textos bíblicos. Somente deixamos claro que não nos baseamos mais, com a maioria dos especialistas europeus, na "teoria documentária" que explica o nascimento do Pentateuco pela sucessão de quatro documentos,[7] o mais antigo dos quais dataria da época de Salomão e o mais recente do início da época persa — o que, infelizmente, é sempre ostentado nas publicações de divulgação. O modelo de formatação do Pentateuco que adotamos guarda, da antiga teoria dos documentos, a data da primeira versão do Deuteronômio por volta de 620 antes de nossa era, assim como a existência de um escrito sacerdotal. É possível que as primeiras tradições do Pentateuco (Jacó, Moisés e, mais tarde, Abraão) tenham sido postas por escrito por volta do século VIII antes de nossa era.

Lembremos, ainda, que nenhum livro ou, mais precisamente, rolo bíblico, foi escrito de uma só vez. Os rolos de papiro ou de pele de cabra, ou de vaca, tinham uma duração de vida limitada e seu conteúdo devia, no fim de alguns decênios, ser recopiado em novos rolos. Cada nova cópia era, também, ocasião de acrescentar ou de suprimir coisas ou, ainda, de fazer algumas modificações. Um texto como o rolo do Deuteronômio, por exemplo, teve várias edições, estendendo-se do fim do século VII até o século V. Os livros proféticos conheceram, igualmente, uma complexa história de redação e muitos dos textos que aí se encontram não são provenientes dos profetas "históricos", mas de redatores mais recentes. Sua forma atual é da época helenista. A mesma observação se aplica aos Salmos e a outros textos. Nossa investigação levará em conta pesquisas recentes sobre a data e a formação dos textos bíblicos, sem detalhar essa discussão. Procuraremos, entretanto, fornecer ao leitor toda informação necessária para lhe permitir compreender a utilização desses textos na reconstrução de diferentes situações históricas e, sobretudo, na elaboração da carreira do deus Javé.

[7] O Javista (J), que utiliza o nome de Javé, dataria de 930 antes de nossa era; o Eloísta (E), preferindo o nome de Elohim, do VIII século; o Deuteronômio (D), da época de Josias (fim do VII); o escrito dos sacerdotes (P), do exílio da Babilônia ou do início da época persa. Para mais detalhes, ver Albert DE PURY e Thomas Römer, "Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche", in id. (dir.), *Le Pentateuque en question*, Genève: Labor et Fides, 2ª ed., 2002, p. 9-80.

A fim de facilitar a compreensão, convém fornecer ao leitor algumas precisões terminológicas e as principais referências concernentes à história do Levante após o fim do segundo milênio até a época helenista.[8]

Precisões terminológicas

O termo *Israel* tem várias significações. Por volta de 1210 antes da era cristã, ele aparece numa inscrição egípcia onde evoca um grupo (uma tribo?) relativamente importante, instalada nas montanhas de Efraim. Entre o século X e 722 antes de nossa era, ele designa um reino cuja capital é Samaria e que não inclui nem Jerusalém, nem outros territórios ao sul da Palestina; esse Israel é mencionado também nos textos assírios e em outros – frequentemente se fala, também, do "reino do Norte". Depois que os assírios deram fim a esses reinos, "Israel" se tornou um termo "teológico" para designar o conjunto dos que veneravam o deus de Israel.

O nome de *Judá* se aplica, primeiramente, a uma região (para a qual usamos o termo *Judeia*) e a uma tribo, depois ao "reino do Sul, tendo por capital Jerusalém, governada, até 587 antes da era cristã, por reis tidos como da linhagem de Davi. Depois da desaparição desse reino, destruído pelos babilônios, Judá ou "Yehoud" se tornou o nome de uma província que fazia parte do Império persa e, depois, dos reinos helenistas.

Não se pode falar de *judeu,* ou de *judaísmo,* antes da época persa, ou da época helenista, porque é somente por volta do século IV que se estabelece um sistema religioso que se assemelha ao que hoje designamos pelo nome de judaísmo. Deve-se, portanto, evitar chamar de judeu ou judaísmo os períodos anteriores, para os quais convém utilizar termos como "israelita" ou "judaíta".

Encontramos o nome *Canaã* no Egito, em Mari, e depois muitas vezes na Bíblia, para falar de uma maneira pouco precisa, do território que cobre, em grande parte, a Síria–Palestina, a oeste do Jordão. Na Bíblia, o lexema é utilizado seja de maneira neutra, como termo geográfico, seja falando dos *cananeus,* para designar a população autóctone da terra prometida, frequentemente com uma conotação pejorativa.

O termo *hebreus* aparece, na Bíblia, como uma designação arcaizante dos israelitas ou dos judaítas e, depois, dos judeus. A relação desse termo com os *'apiru*, termo sociológico que designa as populações marginais nos diferentes textos egípcios, hititas e outros, do segundo milênio antes de

[8] Para mais detalhes, ver Jean-Daniel MACCHI, "Histoire d'Israel. Des origines à l'époque de la domination babylonienne", e Armand SERANDOUR, "Histoire du judaisme aux époques perse, hellenistique et romaine. De Cyrus à Bar Kokhba" in Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI e Christophe NIHAN (dir.), *Introduction à l'Ancien Testament,* Genève: Labor et Fides, 2009 (2ª ed. aumentada), p. 51-82 e 93-121.

nossa era, é debatida.[9] Na maior parte dos textos bíblicos que se encontram nos livros do Êxodo e de Samuel, o termo "hebreus" é utilizado por outros povos para qualificar os israelitas. O uso do termo, que vai se impor por volta dos últimos séculos antes da era cristã, é o de um gentílico deliberadamente arcaizante, que será também empregado na literatura rabínica e no Novo Testamento.

Das origens de Israel até a época helenista

A história de Israel e de Judá se situa, antes de tudo, no contexto geográfico do Levante, correspondente aos atuais países de Israel/Palestina, da Jordânia, do Líbano e da Síria. Essa região foi, ao longo de sua história, cobiçada e controlada pelos impérios, pelo Egito, primeiro, no segundo milênio, depois pelos assírios, os babilônios, os persas, os gregos e pelos romanos, no primeiro milênio antes da era cristã. No plano geográfico e político, a história do Levante está intrinsecamente ligada à história do "Crescente fértil", uma expressão que designa os territórios ricos em chuva e férteis, que se estendem desde a Mesopotâmia (o Iraque e o Irã atuais) até o Egito, incluindo o território em torno do Eufrates e do Tigre e o Levante.

É interessante notar que o patriarca Abraão, desde o início de sua história, faz uma longa viagem durante a qual ele atravessa o conjunto do Crescente fértil. Sua família parte da cidade de Ur (Warka) e se instala, em seguida, em Harã, na Síria; de lá, Abraão percorreu a terra de Canaã, parando em lugares estratégicos como Siquém e Betel, descendo, depois, até o *Negueb*, no Sul e, de lá, para o Egito (Gn 11-12). No plano geográfico, essa viagem cobre o conjunto do Crescente fértil; no plano histórico, os territórios percorridos por Abraão são lugares onde, na época persa (séculos V-IV), encontram-se judeus exilados ou emigrados. Este exemplo mostra que não se deve ler os textos do Pentateuco como narrativas históricas; são narrativas muito mais tardias do que as épocas a que se referem.

Quando se folheiam livros de história de Israel destinados a um público universitário ou cultivado, percebe-se que quase todas essas obras seguem a cronologia bíblica: os Patriarcas, Moisés e o Êxodo, a conquista da terra, a época dos Juízes, o Reino unido de Davi e de Salomão, os dois reinos de Israel e de Judá até a queda de Samaria, em 722 antes de nossa era, o reino de Judá até a destruição de Jerusalém, em 587 antes da era cristã, depois a restauração de Jerusalém e Judá na época persa. Hoje não há mais dúvida

[9] Oswald LORETZ, *Habiru-Hebräer: eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums "ibrî von Apellativum habiru*, Berlim-Nova York. De Gruyter, 1984; Nadav NA'AMAN, "Habiru and hebrews, the transfer of a social term to the literary sphere", *Journal of Near Easter Studies*, 45, 1986, p. 217-288.

de que as histórias dos Patriarcas, da saída do Egito e da conquista da terra, bem como da época dos Juízes, não refletem períodos sucessivos e datáveis. Trata-se, ao contrário, de lendas, ou mitos de origem que, muito mais tarde, foram dispostos segundo uma ordem cronológica. Para reconstruir a história de Israel e de Judá, é preciso utilizar todos os dados de que dispomos, a começar pelos dados arqueológicos.

A arqueologia do Levante fez enormes progressos nos últimos cinquenta anos; ela, sobretudo, se emancipou do jugo de um meio bíblico conservador que queria que a "arqueologia bíblica" provasse que a Bíblia dizia a verdade. A arqueologia em Israel/Palestina, tal como é conduzida por uma nova geração de pesquisadores, como Israel Finkelstein, *Oded* Lipschits, Aren Maeir[10] e muitos outros, insiste na autonomia da arqueologia, que não poderia ser uma disciplina auxiliar mobilizada para legitimar esta ou aquela opinião religiosa ou política. Graças à arqueologia, dispomos hoje de um número importante de inscrições e de outros documentos escritos, bem como de testemunhos iconográficos (sinetes, estatuetas, óstracas etc.) que são de grande importância para o historiador.

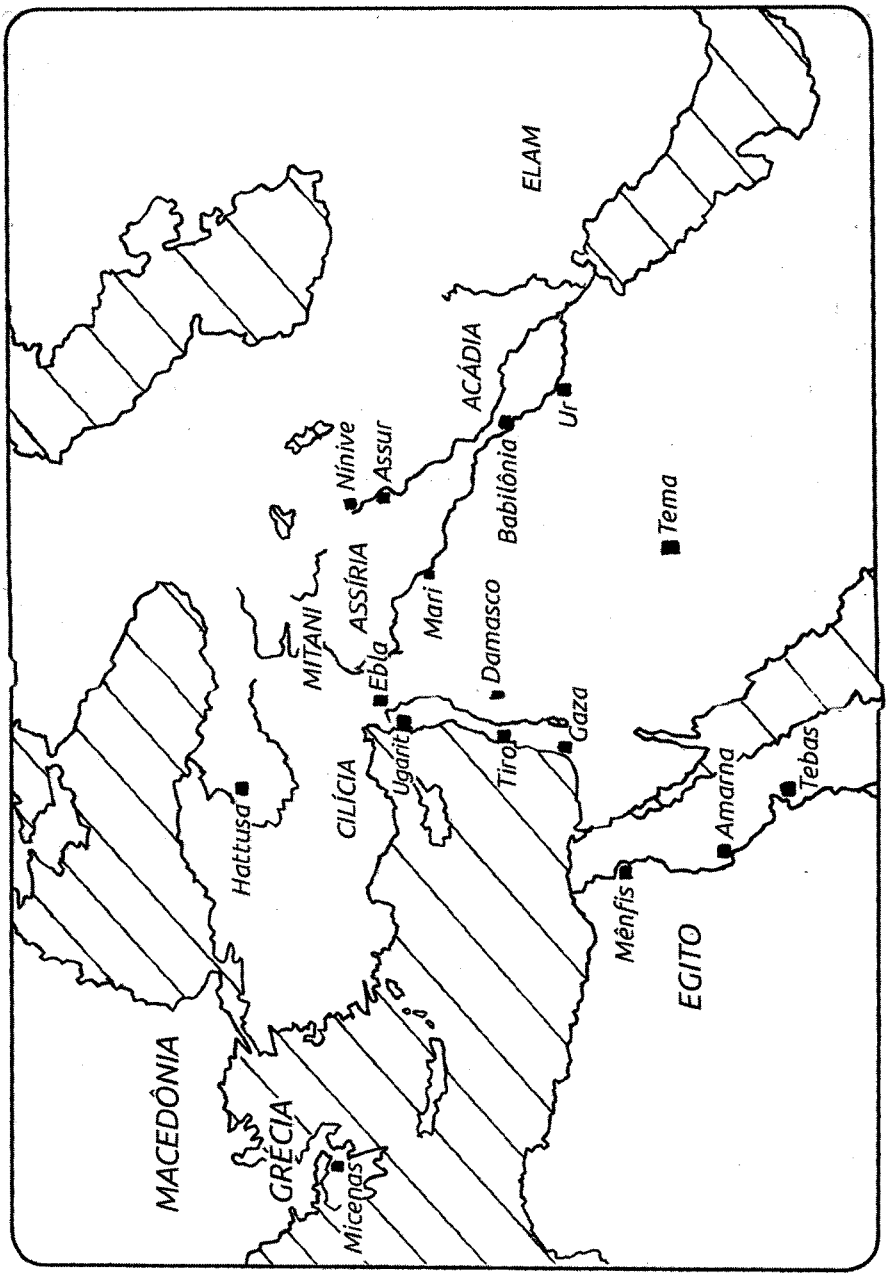
No que concerne à utilização da Bíblia na reconstrução da história de Israel e de Judá, assiste-se, desde há algum tempo, a uma polêmica entre "maximalistas", para quem a Bíblia tem razão até prova irrefutável ao contrário, e "minimalistas", para quem a Bíblia não é uma fonte válida para a reconstrução da história do fim do segundo e da primeira metade do primeiro milênio antes de nossa era; no máximo, ela permite compreender as posições ideológicas de certas correntes do judaísmo nascente no fim da época persa ou no início da época helenista. As duas posições são difíceis de manter; a posição maximalista é contrária à deontologia do historiador; quanto à posição minimalista, ela despreza o fato de que os textos bíblicos, por mais ideológicos que sejam, podem, entretanto, guardar traços de acontecimentos históricos e de tradições antigas.[11]

No plano arqueológico, os inícios da história de Israel, no século XIII antes da era cristã, correspondem à transição da idade do Bronze recente para a Idade do Ferro.[12] Por volta da metade do segundo milênio, o Levante é controlado pelo Egito. É constituído, no plano político, por cidades-Estados cujos reizinhos são vassalos do faraó. Existem também

[10] Israel FINKELSTEIN e Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard, 2002; *Oded* LIPSCHITS, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, Eisenbrauns,2005. Para Aren Maeir, os leitores que dominam o inglês poderão consultar uma magnífica conferência na qual ele define o papel da arqueologia face a face com as narrativas de origem da Bíblia: www.youtube.com/watch?v=3eWqMX716Zs&feature=youtu.be (consulta em 18.12.2013).

[11] Assim, bom número de acontecimentos relatados nos livros dos Reis se encontra, com outra perspectiva, nos anais ou inscrições assírias e babilônicas.

[12] Essa época termina, na terminologia da arqueologia do Levante, com a época persa.



O antigo Oriente Próximo.

entidades pouco integradas, especialmente os *'apiru*, grupos que vivem à margem do sistema político, em conflito com os reizinhos cananeus ou sujeitos à corveia para os egípcios. Textos egípcios mencionam igualmente nômades *shasu* (*š3św*), dentre os quais certos grupos são caracterizados pelo termo *Yhw(3)*, provavelmente um topônimo, que se tem frequentemente posto em relação com o nome Javé (*Yahua?*), que virá a ser o deus de Israel. Esses nômades permanecem sobretudo nas regiões desérticas entre o Egito e Canaã.

O fim do século XIII é marcado por desordens durante as quais as cidades-Estados desmoronam. Novas populações, os "povos do mar" vindos do Egeu ou da Anatólia, os filisteus, se instalam na costa sul de Canaã, nas cidades como Gaza, Azoto, Ascalon, Acaron. Eles têm uma cultura material diferente dos outros habitantes da terra, mas se assimilam rapidamente.[13] Enquanto a maior parte das cidades do Bronze recente se despovoa, a zona montanhosa do Efraim e de Judá desfruta de um notável aumento da população. Trata-se aí, sem dúvida, dos primeiros traços do nascimento de Israel, tal como se acha mencionado, por volta da 1210, na estela de vitória do faraó Merneptá. Esse "Israel" deve constituir um grupo importante, visto que o rei egípcio o julga digno de ser mencionado entre as povoações que ele se gaba de ter vencido. Enquanto o faraó proclama que acabou com Israel, essa entidade vai começar a se desenvolver. Suas origens não estão ligadas, como afirma o livro bíblico de Josué, a uma conquista militar de um povo vindo de outro lugar; trata-se de um processo lento e difuso no quadro de desordens globais no fim do Bronze recente. "Israel" nasce, portanto, a partir de populações autóctones. A oposição, que se encontra na Bíblia, entre israelitas e cananeus, não é, de modo algum, uma oposição étnica, mas uma construção ideológica a serviço de uma ideologia segregacionista. O grupo "Israel" é, antes de tudo, uma espécie de confederação clânica e tribal, reunindo grupos que pensavam provavelmente já pertencer a um mesmo conjunto étnico. Isso é sugerido, por exemplo, pela quase ausência de criação de porcos e por uma cultura material distinta. O ponto de vista segundo o qual o Israel de antes da monarquia teria sido constituído de doze tribos é, por outro lado, uma invenção dos autores bíblicos das épocas persa e helenista, durante as quais essa ideia desempenha um papel importante para afirmar a unidade religiosa da Judeia, da Samaria e da Galileia.

No início do primeiro milênio se estabelece, no conjunto do Levante, uma economia fundada mais sobre a troca que substitui a economia da subsistência. Essa evolução vai a par de um desenvolvimento da organização

[13] Os textos bíblicos os chamam de "incircuncisos" porque, ao contrário das populações do Levante, os filisteus não praticavam a circuncisão.

política tendente para a monarquia, fenômeno que se observa, igualmente, a leste do Jordão, onde são criados os reinos de Moab e de Amon.

A narrativa bíblica, nos livros de Samuel, apresenta as origens da monarquia em volta das três figuras exemplares de Saul, Davi e Salomão. Trata-se de narrativas em grande parte lendárias, mas que guardam algumas lembranças históricas. Saul, apresentado como o primeiro rei de Israel, consegue resistir à dominação filisteia e cria, no território de Benjamim e na montanha de Efraim, uma estrutura estatal da qual se torna chefe. Davi, que está em conflito com Saul, é aparentemente vassalo dos filisteus que apoiam, talvez, seu combate contra Saul e toleram a criação de um reino concorrente em Judá, em Hebron primeiro, depois em Jerusalém. Segundo as narrativas dos livros de Samuel e dos Reis, parcialmente retomadas nos livros das Crônicas, Davi e seu filho Salomão teriam reinado sobre um "Reino unido" de imensa extensão, "do Egito ao Eufrates". Essa ideia depende mais das opções ideológicas dos redatores bíblicos que queriam mostrar que Israel (Norte) e Judá (o Sul) estavam, na origem, reunidos num mesmo reino. As grandes construções em Meguido, Hasor e noutros lugares, que se queria atribuir ao rei Salomão, datam provavelmente de um século mais tarde e são, antes, a obra do rei Omri.

Portanto, é no Norte que se desenvolve um Estado bastante importante, cuja capital virá a ser, sob Omri, a cidade de Samaria, ao passo que o Sul permanece uma entidade muito mais modesta (estima-se que sua população seja igual a somente dez por cento da população do Norte) e Jerusalém é, nessa época, uma pequena aglomeração que o faraó Sesac, por ocasião de sua campanha por volta de 930 antes de nossa era, não julga digna de ser mencionada na lista de suas proezas militares. Durante mais de dois séculos, Judá vive à sombra de Israel, do qual é, sem dúvida, frequentemente vassalo.

A historiografia bíblica, especialmente nos livros de Samuel e dos Reis, é redigida, portanto, a partir de uma perspectiva sulista e apresenta o Norte e seus reis sob um ângulo negativo, acusando-os de ter venerado outros deuses em lugar do deus de Israel e de ter erigido santuários em concorrência com o de Jerusalém.

Sob a dinastia dos omridas,[14] no século IX, Israel se torna um reino poderoso no concerto dos reinos do Levante. Disso são testemunho os numerosos trabalhos de construção e, sobretudo, a edificação da cidade de Samaria. A dominação dos omridas se estende até a Transjordânia, o que provoca conflitos com o reino de Moab, como o atesta a estela de Mesa que relata o conflito entre Israel e Moab na perspectiva do rei moabita. Omri e seus sucessores praticavam uma política de aproximação com a Fenícia. É por

[14] Trata-se dos reis Omri, Akhab e Jorão.

esse motivo que os redatores dos livros dos Reis os acusam de ter venerado uma divindade com o nome de "Baal"; essa transgressão vai, na perspectiva dos editores, pôr fim à dinastia dos omridas. Segundo uma estela, com uma inscrição aramaica, encontrada em Tel Dã, nas fontes do Jordão, Hazael, o rei de Damasco e comanditário da inscrição, teria triunfado de uma coalizão israelita-judaíta e vencido Israel e a "casa de Davi".[15]

Os livros dos Reis apresentam o fim da dinastia de Omri como resultado de uma revolução do general Jeú ao qual são atribuídas motivações religiosas: fervoroso adorador do deus de Israel, ele teria combatido o culto de Baal. No plano histórico, Jeú foi um rei fraco e as derrotas que suportou dos arameus são postas, pelos autores bíblicos, por conta de seu predecessor Jorão. Jeú se torna, aliás, vassalo dos assírios que, desde a segunda metade do século IX, tentam controlar o Levante. Em 853, uma coalizão entre Israel e o reino aramaico de Damasco conseguiu ainda repelir o rei assírio Salmanasar III, por ocasião da batalha de Qarqar, mas os decênios seguintes, assim como o século VIII, são definitivamente marcados pela hegemonia assíria, que deixará, por outro lado, numerosos traços na Bíblia. Um obelisco do rei assírio Salmanasar III contém a imagem de um rei prostrado com a legenda "tributo de Jeú, filho de Omri".[16]

O reino de Israel volta a encontrar um período de prosperidade sob o reino de Jeroboão II (cerca de 787-747[17]), que aceita a supremacia assíria e se comporta como fiel vassalo. A prosperidade das camadas abastadas aumenta graças ao desenvolvimento da produção de óleo e de oliva. Essa espécie de protocapitalismo é acompanhada da pauperização das camadas mais modestas. Profetas como Oseias e Amós denunciam essas evoluções; Oseias, além disso, polemiza contra os "bezerros" na Samaria e em Betel, o que significa que a divindade tutelar de Israel foi aí venerada sob uma forma bovina. É possível que, sob Jeroboão II, certas tradições bíblicas como a história de Jacó, que se torna o ancestral de Israel, ou ainda a tradição da saída do Egito, tenham sido postas por escrito, pela primeira vez, no santuário de Betel.[18]

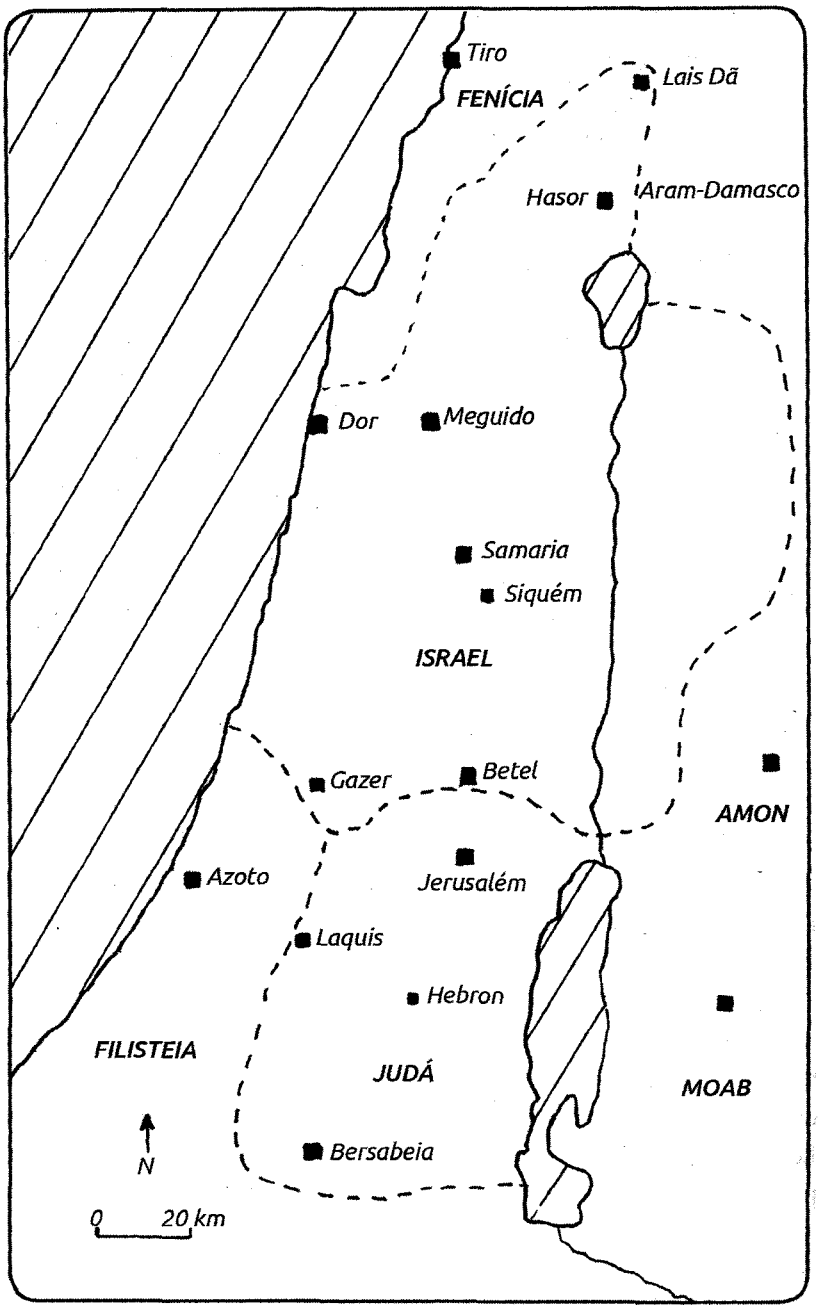
Depois do reinado de Jeroboão, começa o declínio do reino de Israel. Por volta de 734, uma coalizão de diferentes reinos do Levante, dirigida por Damasco e Israel, vai forçar o rei judaíta Acaz a aderir à revolta contra os assírios. Esse acontecimento deixou traços em numerosos textos bíblicos. Acaz, aconselhado pelo profeta Isaías, busca, então, a proteção do rei assírio,

[15] Essa inscrição, como aliás a estela de Mesa, será apresentada de maneira mais detalhada em seguida. Ela contém, segundo a interpretação majoritária, o primeiro testemunho do nome de Davi fora da Bíblia.

[16] Jeú não era filho de Omri, mas, para os assírios, Omri era o fundador de um reino, mesmo após o fim de sua dinastia. É possível, também, que os assírios não se interessassem muito pela política interna de Israel.

[17] As datas exatas dos reis israelitas e judaítas são impossíveis de se estabelecer; todas as indicações cronológicas a respeito dos reinados desses reis só podem ser aproximativas.

[18] Essas duas tradições são postas em contradição no capítulo 12 do livro de Oseias.



Os reinos de Israel e Judá.

Tiglat-Falasar III, do qual se torna vassalo. Esse rei vence sem problema os arameus e os israelitas e amputa seus reinos de maneira drástica. Em 727, o último rei de Israel, Oseias, busca apoio do Egito, provocando, assim uma campanha de Salmanasar V contra Israel e a queda de Samaria em 722. O reino de Israel é transformado em quatro províncias assírias. Houve deportações (cerca de dez a vinte por cento da população total), e outras populações são estabelecidas no território do antigo reino. Essa população "mista" é o ancestral longínquo da comunidade dos samaritanos. Nós não sabemos quase nada a respeito da situação dessa região até à época persa, quando continua a veneração do deus de Israel.[19]

Para o reino de Judá que subsiste enquanto vassalo da Assíria, a queda de Samaria corresponde à sua ascensão e, sobretudo, à de Jerusalém que, até então, era uma localidade modesta. Seu crescimento se deu no fim do século VIII antes da era cristã, de maneira importante, tornando-se uma verdadeira capital. Esse crescimento é devido, pelo menos em parte, aos refugiados provindos do antigo reino de Israel. É também nessa época que as tradições nortistas (Jacó, o Êxodo, Oseias, narrativas dos profetas Elias e Eliseu, e outras) chegam a Judá, onde são revistas numa perspectiva judaica. O progresso de Jerusalém começa sob o rei Ezequias, a quem a Bíblia atribui numerosas obras,[20] atestadas pela arqueologia, como o famoso túnel de Siloé, que contém a primeira inscrição monumental judaíta conhecida hoje, o que sem dúvida indica o início de uma atividade literária consequente.[21] Ezequias conduz uma política temerária em relação à Assíria que termina com uma campanha de Senaquerib contra o reino de Judá. Laquis, a segunda cidade judaíta, é tomada e o reino é massivamente amputado. Entretanto, em 701, os assírios interrompem o cerco de Jerusalém e se retiram, por razões pouco claras. Esse acontecimento se torna, na memória coletiva, o nascimento da ideia da inviolabilidade de Sião, a montanha do templo em Jerusalém. Os jerosolimitas veem aí a prova de que seu deus protege sua cidade contra todos os seus inimigos.

Sob Manassés, que foi um fiel vassalo dos assírios, Judá recupera sua prosperidade e, também, seu território. Embora seu reinado tenha durado mais de cinquenta anos (cerca de 698-642), os redatores dos livros dos Reis lhe devotam apenas algumas linhas, depreciando sobretudo sua impiedade. Ele deve, entretanto, ter governado com sabedoria, permitindo que Judá vivesse seu último período de estabilidade.

[19] Isso também é admitido no capítulo 17 do segundo livro dos Reis.

[20] É possível que certas obras atribuídas a Ezequias sejam, de fato, obra do rei Manassés, que os redatores dos livros dos Reis detestam.

[21] A segunda parte do livro dos Provérbios (25,1) se apresenta, no seu título, como sendo compilada na época do rei Ezequias.

Quando o rei Josias (640-609) subiu ao trono, aos oito anos de idade, segundo a narrativa bíblica, o império assírio começa a se enfraquecer por causa dos babilônios. A segunda parte do reino de Josias se desenvolve num certo vácuo de poder e o rei e seus conselheiros se aproveitam disso para estabelecer uma política de centralização correspondente ao novo estatuto de Jerusalém. O templo de Jerusalém é proclamado único santuário legítimo do deus de Israel. Segundo a narrativa de 2Rs 22-23, cuja historicidade não pode ser confirmada à primeira vista, Josias teria feito desaparecer do templo de Jerusalém todos os objetos religiosos assírios; teria igualmente destruído o símbolo de Aserá, uma deusa associada ao deus tutelar de Judá, e anexado uma parte do antigo reino de Israel.

Segundo a narrativa dos livros dos Reis, essa política de inovação político-religiosa teria sido iniciada pela descoberta de um livro no templo. Embora se tratasse, aí, provavelmente, de um motivo literário, é bem possível que o Deuteronômio, o qual sempre se identificou com esse livro, tenha sido de fato escrito, na sua forma primitiva, para legitimar a política de centralização e de monolatria, de veneração exclusiva do deus de Judá/Israel. Com efeito, a ideia de centralização prepara um dos pilares do judaísmo a vir: a centralidade de Jerusalém e de seu templo. Outros textos vieram à luz sob o reino de Josias, como as narrativas da conquista na primeira parte do livro de Josué, legitimando a política de expansão de Josias. Os escribas de Josias escreveram, igualmente, uma história dos dois reinos para mostrar que Josias era uma espécie de novo Davi. Eles, sem dúvida, também puseram por escrito uma "biografia" de Moisés e ainda outras tradições.

A origem de uma grande parte da literatura que se tornará bíblica situa-se, portanto, na época assíria. A importância da maior parte desses escritos permanece limitada ao meio intelectual, isto é, ao palácio e ao templo. Na campanha judaica ao santuário de Hebron, contam-se, sem dúvida, episódios da vida do patriarca Abraão numa perspectiva teológica diferente da que era corrente no palácio de Jerusalém. A história de Abraão não veicula ideologia segregacionista, mas insiste no fato de que o patriarca é igualmente parente de Ló, o ancestral dos moabitas e pai de Ismael, o ancestral dos seminômades que povoam o deserto ao sul de Judá.

Josias morre em 609, ao querer afrontar o rei do Egito. Começa, então, o declínio do Reino de Judá, que cairá sob o golpe dos babilônios, os quais se tornam, a partir de 605, os novos senhores do antigo Oriente Próximo. Várias revoltas dos reis judaítas provocam, em 597, a primeira tomada de Jerusalém; o rei Joaquim evita a destruição da cidade, abrindo as suas portas. Ele é deportado, com sua corte, para Babilônia, assim como os altos funcionários e os artesãos. Um documento babilônio menciona rações de alimento para o rei Joaquim, prisioneiro do rei da Babilônia. O

rei Nabucodonosor II instala Sedecias como sucessor, o qual acaba por se juntar, igualmente, a uma coalizão antibabilônica. O livro de Jeremias contém narrativas e oráculos que refletem a situação caótica de Jerusalém nos anos precedentes à sua queda.

Em 587, os babilônios se apossam de Jerusalém, destroem a cidade e o templo, e decretam uma segunda vaga de deportação. Instalam Gedalias como governador em Masfa, em Benjamim. A arqueologia apresenta traços de destruições importantes no território de Judá, bem como significativa diminuição da população. Em compensação, o território de Benjamim parece ter sofrido menos. Em 582, Gedalias é assassinado por um grupo independentista, acontecimento que, segundo o livro de Jeremias, provoca uma terceira vaga de deportação e a fuga de uma parte dos judaítas para o Egito. Assim, por volta do fim do século VI, existem três centros de presença judaíta: Benjamim e Judá, a Babilônia e o Egito (sobretudo no Delta e na ilha de Elefantina). Ao contrário dos assírios, os babilônios deixaram os exilados reagrupados em colônias.

Os meios de exilados saídos da elite judaíta desempenharam papel importante na produção de certo número de rolos que estão na origem do Pentateuco e dos escritos proféticos. A destruição de Jerusalém e de seu templo pelos babilônios, em 587 antes da era cristã, tinha provocado, nos intelectuais, uma crise ideológica. Os pilares identificadores de um povo do antigo Oriente Próximo, isto é, o rei, o templo do deus nacional e a terra, tinham desmoronado. Era preciso encontrar novos fundamentos para expressar a identidade de um povo privado de suas instituições tradicionais, e é assim que foram dadas diferentes respostas à crise: a "história deuteronomista", que compreende os livros que vão do Deuteronômio até o segundo livro dos Reis. O objetivo dessa história é demonstrar que a destruição de Jerusalém e a deportação de parte da população não são devidas à fraqueza do deus de Israel diante das divindades babilônicas; ao contrário, é ele que se serve dos babilônios para castigar seu povo e seus reis por não terem respeitado as estipulações de sua "aliança", consignadas no Deuteronômio. O meio dos sacerdotes redige, por sua vez, uma história das origens (chamada, frequentemente, "escrito sacerdotal"), que se encontra, sobretudo, nos livros do Gênesis, do Êxodo e do Levítico e que insiste no fato de que todos os rituais e instituições foram revelados antes da terra e antes da realeza — esta, portanto, não é indispensável. Para todos os autores sacerdotais, todos os costumes pelos quais se vai definir o judaísmo na época persa (circuncisão, Páscoa, rituais e leis alimentares) e helenista são dados por Moisés, no deserto, na ausência de um poder político. Esses dois conjuntos literários preparam, de alguma forma, o caminho para o monoteísmo, porque afirmam, de maneira diferente, a unicidade do deus de Israel.

Em 539, o rei persa, Ciro, se apodera da cidade da Babilônia, pondo fim ao império babilônico. Ele dirige uma política religiosa "liberal", reconstruindo os templos destruídos e autorizando os deportados a voltar para as suas respectivas terras. Ciro é celebrado como o "messias" enviado pelo deus de Israel, nos textos acrescentados ao rolo de Isaías e chamados "Deutero-Isaías".[22] Os persas concedem à comunidade judaíta, assim como aos outros povos integrados no Império, uma autonomia cultual e religiosa, e é sob a influência da *Golah*,[23] os judaítas exilados que retornaram à Judeia, que se estabelece uma organização de tipo quase teocrático cujo centro é o templo de Jerusalém, reconstruído no fim do século VI ou no início do século V antes de nossa era. Entretanto, uma parte dos judaítas exilados na Babilônia prefere permanecer na Babilônia. Documentos encontrados lá mostram que esses judaítas faziam parte das camadas abastadas e integradas. Até a chegada do Islã, a Babilônia permanecerá um centro intelectual do judaísmo, como mostra o Talmude da Babilônia. Da mesma forma, a presença forte dos judeus no Egito não diminui de forma alguma. Assim, o judaísmo é, desde o seu nascimento, uma religião de diáspora que se desenvolverá durante a época helenista por todo o contorno do Mediterrâneo.

Entre 400 e 350, estabelece-se a compilação de diferentes escritos em um proto-Pentateuco que se torna o fundamento do judaísmo nascente, mas também dos samaritanos cujo santuário central se encontra, desde o século V, sobre o monte Garizim. As narrativas bíblicas que refletem essa consolidação dos escritos se encontram nos livros de Esdras e de Neemias, que constroem, de maneira exagerada, uma hostilidade entre judeus e samaritanos e que insistem na benevolência dos persas em relação com a promulgação da Lei em Jerusalém.

Em 332, a Palestina é tomada por Alexandre, que põe, assim, fim ao império persa. Após a sua morte, arrebenta uma guerra entre seus sucessores e a Palestina cai, primeiro, sob o controle dos Ptolomeus (ou Lágidas) que governam desde o Egito, enquanto os selêucidas reinam sobre a Síria. Essa mudança não afeta muito os judeus. Durante o século III, Judeia conhece certo progresso econômico que beneficia a aristocracia jerusolimitana e uma classe urbana abastada. É também o início dos contatos entre gregos e judeus, e os judeus instalados no Egito adotam a língua grega.

Por volta de 270, antes de nossa era, o Pentateuco é traduzido para o grego e, durante o século III, surge uma abundante literatura; alguns desses textos entraram no cânone (Cântico dos Cânticos, Coélet, Ester etc.), outros, não (como o livro de Henoc).

[22] Trata-se dos capítulos 40 a 55 do atual livro de Isaías.

[23] Literalmente, a "deportação", nome dado aos antigos exilados na Babilônia.

A pesquisa a ser feita

Nossa pesquisa sobre o deus de Israel cobrirá cerca de um milênio, desde o fim do segundo milênio antes da era cristã até a época helenista. Esclareceremos, primeiro, a questão da significação de seu nome, que passaremos a escrever apenas com as consoantes, Yhwh. A pesquisa prosseguirá pelas atestações desse nome fora da Bíblia e sua origem geográfica. Encontraremos alguns indícios que nos levarão para o "Sul", primeiro ao Egito, onde existem nômades que, aparentemente, veneram uma divindade chamada "Yahwa", que talvez seja uma montanha divinizada. Examinaremos a curiosa tradição da estadia de Moisés junto dos madianitas, durante a qual Yhwh se manifesta a ele. Mas como é que esse deus se torna o deus de "Israel"? Quando ascendeu ele ao estatuto de deus protetor dos reinos de Israel e de Judá? Ele é, aí, venerado da mesma maneira? Como fez ele sua entrada no templo de Jerusalém? Estava aí só, ou coabitava com outras divindades? Era invisível desde o início, como afirmam os redatores bíblicos, ou existiam representações de Yhwh? Era "celibatário"? Ao término de que processo e em reação a quais acontecimentos o culto monolátrico, que lhe foi progressivamente prestado, se impôs?

Ao responder a essas questões, tratar-se-á, no fim da pesquisa, de compreender como o monoteísmo foi inventado e de que maneira integrou as raízes politeístas cuja herança conserva.

Capítulo 1

O DEUS DE ISRAEL E SEU NOME

Quando abrimos as bíblias atuais, encontramos, para falar do deus de Israel, expressões como "o Senhor", "o Eterno", mas também, em certas bíblias católicas, "Iahweh ou Javé". Deus teria um nome? E por que o judaísmo tem uma interdição de pronunciá-lo? A fim de esclarecer essa questão e explicar por que utilizaremos, a seguir, a transliteração *Yhwh* para designar o deus de Israel, nossa pesquisa começará pelo fim da história, quando a bíblia hebraica já é canônica. Essa antecipação permitirá responder a uma questão técnica, mas ao mesmo tempo muito importante, a do nome divino, que marcou profundamente o judaísmo e, em seguida, o cristianismo e o islã.

O enigma do nome divino

"No princípio, Deus criou o céu e a terra". É por essa afirmação muito conhecida que se abrem as bíblias judaica e cristãs. No primeiro capítulo do Gênesis, "Deus" não tem um nome próprio, o que pode parecer normal se consideramos a Bíblia como um livro monoteísta. Se há um só deus, por que haveria de ter um nome próprio?

Entretanto, olhando mais de perto, surge um primeiro espanto. A palavra hebraica que se traduz aqui por "deus" – *ĕlōhîm* – tem uma terminação plural e pode também ser traduzida por "deuses". Um deus ou deuses? A mesma palavra pode exprimir o singular e o plural e somente as formas verbais permitem decidir. Mas essa ambiguidade talvez seja igualmente uma incitação a não decidir. Quereria sugerir que o deus único reunia em si uma diversidade de deuses?

Passando para a segunda narrativa do livro do Gênesis, que, ao contrário da primeira, relata exclusivamente a criação do primeiro casal humano e dos animais, as traduções propõem outras maneiras de designar a divindade: na maior parte das bíblias católicas e em certas bíblias protestantes, lê-se "o Senhor"; em outras bíblias protestantes e na Bíblia dos rabinos, "o Eterno". Embora isso não apareça nas traduções, os dois termos designam, na realidade, um nome próprio cuja pronúncia exata nos escapa. Por quê?

Quando se começou a pôr por escrito os textos que mais tarde serão reunidos na Bíblia, só se escreviam as consoantes, como é ainda o caso, hoje, no hebraico moderno ou em árabe, línguas nas quais os alfabetos são consonânticos. Na versão consonântica, o nome próprio do deus que aparece no capítulo 2 do Gênesis é muito frequentemente, em seguida, escrito Y-h-w-h e essas quatro letras estão na origem do termo "tetragrama" pelo qual se designa o nome do deus de Israel. Somente mais tarde, entre os séculos III e X da era cristã, é que, para garantir a boa pronúncia dos textos sagrados, sábios judeus, chamados de massoretas, palavra que significa os "guardiães", elaboraram vários sistemas de vocalização, um dos quais – o da família de Ben Asher – finalmente se impôs.

Assim os escribas dispuseram de um sistema bastante sofisticado para vocalizar um texto que comportava só consoantes.[1] Para ilustrar esse procedimento, imaginemos uma palavra escrita *grçn*. Adivinha-se facilmente que se trata de "garçon", e pode-se representar o acréscimo das vogais pelos massoretas assim: $g_a r ç^o n$. Um termo como *fclt* pode ser vocalizado pelo menos de duas maneiras: $f_a c_u l t_é$ ou $f_a c_i l t_é$. Em alguns casos comparáveis, os massoretas tiveram que tomar uma decisão quanto ao sentido que queriam conferir a uma palavra, até mesmo a uma frase. Para o nome próprio do deus de Israel, eles se viram diante de um problema: de fato, desde o século III antes de nossa era, o judaísmo tinha começado a não mais pronunciá-lo. Essa recusa é atestada na tradução grega do Pentateuco, os cinco primeiros livros da Bíblia, onde encontramos, em lugar do tetragrama Yhwh, ora *theós* ("Deus"), ora, na maior parte dos casos, *kýrios* ("Senhor").

As razões dessa recusa são múltiplas. No quadro de uma concepção monoteísta, não convém que o deus único tenha um nome próprio, que sugere a necessidade de distingui-lo de outras divindades. Sem dúvida houve também a intenção de combater usos mágicos do nome divino. Com efeito, um dos dez mandamentos estipula: "Não usarás em vão o nome de teu deus", o que se pode interpretar como a interdição duma invocação mágica.

Essa proibição da pronúncia se impôs, sem dúvida, progressivamente. Na Mishná, compilação de interpretações rabínicas desde os séculos I e II da era cristã, encontra-se a ideia de que o sumo sacerdote, no dia do Grande Perdão (*Yom Kipur*), pode, no Santo dos Santos do templo, pronunciar o nome divino (tratado *Yóma* 6,2), o que talvez reflita uma prática dos últimos decênios da existência do templo de Jerusalém, antes da sua destruição em 70. Entre os samaritanos, existe uma tradição segundo a qual o sumo sacerdote transmite a pronúncia secretamente ao seu sucessor.[2]

[1] Antes da invenção dos sinais das vogais, podia-se utilizar, em certos casos, algumas consoantes para indicar a pronúncia. Fala-se, então, de *matres lectionis*, de "mães de leitura".

[2] Martin RÖSEL, *Adonaj: warum Gott "Her" genannt wird*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 5-8.

Em face do nome divino, os massoretas se encontravam diante de um problema. Eles não podiam alterar as consoantes Yhwh, pois o texto consonântico era considerado como sagrado e intocável. Ao mesmo tempo, não podiam introduzir as vogais que permitiam pronunciar o nome divino, o que teria sido contrário à opção teológica do judaísmo. Por isso inventaram uma distinção entre o *Kětîb* ("o que está escrito") e o *Qĕrê* ("o que se deve ler"). Fazendo assim, aplicaram ao tetragrama Yhwh as vogais de *'ădōnāy,* "meu Senhor" (de fato, provavelmente uma forma no plural), indicando dessa maneira que era preciso pronunciar "adonai" na leitura do nome Yhwh, que se poderia representar por $Y_{ĕ}hw_{a}h$ ou $Y_{e}h^{o}w_{a}h$,[3] segundo os manuscritos. Essa substituição corresponde à substituição de Yhwh por *Kýrios* ("Senhor") na Bíblia grega.

A tentativa errônea que resultou de se pronunciar Yhwh utilizando as vogais de substituição de *'ădōnāy,* combinadas pelos massoretas com o tetragrama, produziu uma pronúncia que o dominicano Raimundo Marti, no século XIII, expressou como *yĕh(o)wāh.* Essa forma se difundiu enormemente em certas traduções bíblicas até as "Testemunhas de Jeová".

Encontra-se também, no judaísmo, ao lado da leitura "adonai", a substituição *haš-šem,* "o Nome", substituição igualmente utilizada pelos samaritanos. Por essa razão, certos pesquisadores propuseram a ideia de que as vogais utilizadas para sugerir um substituto de Yhwh fossem as do aramaico *šĕmā'* ("o Nome"). Essa solução é, por diversas razões, pouco plausível.[4]

É, portanto, possível que o primeiro substituto tenha, de fato, sido *'adonay* e que certos sábios judeus, por desconfiança em relação aos Setenta (a tradução grega) e em relação à recuperação cristã do título *kýrios* utilizado no Novo Testamento para Jesus, tenham escolhido, como solução de substituição, "o Nome". Lembremos que se encontra, em certos manuscritos gregos, em lugar de *kýrios, theós.* Isso pode indicar que havia também uma vontade de substituir o tetragrama por *ĕlōhîm.* Em um primeiro tempo, teriam, assim, existido várias maneiras de indicar o fato de que o tetragrama não pode ser pronunciado.

Após o problema da substituição de Yhwh por "o Senhor" ou "o Nome", coloca-se agora a questão da pronúncia original do nome próprio do deus de Israel, bem como a de sua significação.

[3] O ĕ corresponde ao fato de o primeiro *a* de *'ădōnāy* ser precedido de um *shewa* indicando um espírito (no sentido fonético, como um espírito doce em grego: uma pequena parada da glote antes do *a*). Em certos manuscritos, contenta-se com vocalizar a primeira e a última vogal (ĕ-a), enquanto em outros se acrescenta também o *o.*

[4] Especialmente por causa de certas vocalizações massoréticas do tetragrama precedido de preposições, ver M. RÖSEL, *Adonay: Warum Gott "Her" genannt wird., op. cit.,* p. 2-5.

Yhwh, Yhw, Yh

Curiosamente, e apesar da censura, os textos bíblicos guardam os traços de uma pronunciação do nome divino. Ao lado do tetragrama Yhwh, cuja vocalização massoreta remete ao substituto "Senhor", existem inúmeros atestados de uma forma breve *Yhw* que se encontra especialmente nos nomes próprios teofóricos, nomes construídos com um elemento divino, tais como *Yirmĕyāhû* (Jeremias), *Yĕša'Yāhû* (Isaías), *Yĕhônātān* (Jônatas) etc. Esses nomes sugerem que a forma curta do nome divino se pronunciava "Yāhu/Yāhou".[5]

A essas duas formas *Yhwh* e *Yhw*, é preciso ainda ajuntar uma terceira, *Yh* ("Yāh"), que se encontra especialmente na exclamação litúrgica *hallĕlû-yāh* ("Louvai Yāh"), mas também em outros textos bíblicos como "Minha força e meu canto é Yāh" (Ex 15,2); "Yāh, Yhwh é minha força" (Is 12,2); "Subiste para o alto [...] para aí fazer a tua morada, Yāh Elōhîm" (Sl 68,19) etc. Encontramos uma combinação de *Yhwh* e *Yh* igualmente fora da Bíblia, numa inscrição encontrada em Khirbet Beit Leî,[6] localidade situada a 35 quilômetros a sudoeste de Jerusalém, datando provavelmente do fim do século VIII antes de nossa era. Embora a decifração do início da inscrição seja difícil, pode-se ler a seguinte oração: "Intervenha, Yāhweh misericordioso; perdoa Yāh Yhwh".[7] Na Bíblia e fora dela, a forma abreviada *Yāh* aparece sobretudo nos hinos e orações, o que significa que *Yāh* é uma variante litúrgica do tetragrama Yhwh, com o qual ela aparece simultaneamente, em certos casos, sem dúvida para criar uma aliteração. As duas formas curtas *Yāhû* e *Yāh* concordam no fato de que a vocalização da primeira sílaba é um "a", o que torna plausível que esse era igualmente o caso para o tetragrama Yhwh. Coloca-se, então, a questão da vocalização da segunda sílaba da forma longa *Yhwh* e da relação dessa com a forma breve *Yhw*.

Para determiná-las, podemos partir da única narrativa bíblica que contém uma espécie de explicação do nome divino. Trata-se do episódio da vocação de Moisés, no terceiro capítulo do livro do Êxodo. Segundo esse texto, Moisés é chamado por Yhwh quando estava apascentando o rebanho de seu sogro, Jetro, um sacerdote. Yhwh lhe diz que retorne ao Egito, donde ele tinha fugido, para anunciar aos hebreus a sua libertação e sua partida para uma terra onde correm leite e mel. Moisés responde, primeiro, que não está à altura de realizar tal tarefa, mas Yhwh lhe promete sua ajuda ("eu

[5] Nas transliterações o som *u* corresponde ao "u" português ou italiano, portanto ao "ou" francês. Utilizaremos essa convenção em seguida.

[6] A título de curiosidade: trata-se de um lugar importante para os mórmons que creem que o nome do lugar está ligado a Léhi, um profeta mencionado no *Livro de Mormon*.

[7] André LEMAIRE, "Prières en temps de crise: les inscriptions de Khirbet Beit Lei", *Revue biblique*, 83, 1976, p. 558-568.

estarei contigo/eu estou contigo[8]"). Em seguida, Moisés coloca a questão da identidade do deus que lhe fala:

> (11) Moisés disse a Deus (*ĕlōhîm*): "Quem sou eu para ir ao faraó e fazer sair do Egito os filhos de Israel?". (12) Deus disse: "Eu estarei contigo/eu estou contigo (*'ehyeh ' immāk*), e este será o sinal de que eu te enviei: quando fizeres o povo sair do Egito, vós servireis a Deus nesta montanha". (13) E Moisés disse a Deus: "Quando eu for aos filhos de Israel e disser : 'O Deus de vossos pais me enviou até vós', e me perguntarem: 'Qual é o seu nome?', que direi?" (14) Disse Deus a Moisés: "Eu serei o que serei / eu sou aquele que é / eu sou o que sou (*'ehyeh 'ašer 'ehyeh*)". Disse mais: "Assim dirás aos filhos de Israel: 'Eu serei me enviou a vós'". (15) Disse Deus ainda a Moisés: "Falarás assim aos filhos de Israel: 'o deus de vossos pais, o deus de Abraão, o deus de Isaac e o deus de Jacó me enviou a vós'. Esse é o meu nome para sempre, é assim que me invocarão de geração em geração". (16) "Vai, reúne os anciãos de Israel e dize-lhes: 'Yhwh, o deus de vossos pais, me apareceu, o deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, dizendo: Tenho realmente prestado atenção em vocês e ao que lhes é feito no Egito'".

Pode-se, à primeira vista, com Martin Buber, compreender a "explicação" do nome como uma recusa de revelação: " 'eu sou quem sou', isso não é da tua conta"; entretanto, nos versículos seguintes, essa explicação é posta em relação com o nome de Yhwh. A expressão *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* contém dois jogos de palavras. O *'ehyeh* faz, primeiro, eco à promessa de assistência do versículo 12: *'ehyeh 'immak;* "Eu estarei" é primeiro aquele "que está com", que promete assistência. Em seguida, *'ehyeh* remete sem dúvida também à pronúncia do nome Yhwh, que deveria, retomando nossas observações sobre a primeira sílaba, para o autor do Êxodo 3, ser pronunciado "Yahweh" (Javé ou Iavé).

Javé ou Yahô: como se pronunciava o nome do deus de Israel?

Esta reconstituição tradicional, que se encontra em quaisquer Bíblias tradicionais mas sobretudo no uso científico, para falar do deus de Israel, baseia-se principalmente no testemunho de certos Pais da Igreja. Segundo Clemente de Alexandria (v. 150 a v. 220), referindo-se à narrativa de Êxodo 3: "O nome místico de quatro letras, que era fixado somente sobre aqueles

[8] O hebraico bíblico não permite fazer uma distinção clara entre o presente e o futuro.

para os quais o *adytum* (santuário) era acessível, é chamado *Iaoué*, que se traduz por "Aquele que é e que será".[9] Epifânio de Salamina (século IV) fala de *Iá e Iabé*.[10] No século V, Teodoro de Ciro (uma pequena cidade perto de Antioquia) deixa claro que os samaritanos chamavam deus *Iabé* e os judeus *Aiá*, o que é uma alusão ao *'ehyeh* de Ex 3,14.[11] Fócio, patriarca de Constantinopla, no século IX, atesta igualmente a pronúncia "Yabé" ou "Yavé".[12] Orígenes de Alexandria (185-253), no seu comentário ao Sl 2, discute a proibição entre os judeus de pronunciar o nome divino e faz referência a esse nome falando simplesmente do "tetragrama", mas às vezes também de *Iaé* (o que parece corresponder a um ("Iahwé").[13] Entretanto, ele sabe também que, nos nomes próprios teofóricos que terminam por -yhw, a pronunciação do nome divino é *-iaô*. E cita, no seu *Contra Celso*, a forma *Iaô*, apresentando-a como sendo a pronunciação dos gnósticos. Quase todos os testemunhos de uma pronunciação do tetragrama vêm da época cristã. Fora do texto de Êxodo 3, o testemunho mais antigo se encontra, talvez,[14] nas transliterações em babilônio dos nomes teofóricos dos judaítas instalados na Babilônia desde o fim do século VI antes de nossa era, que se fazem seja por ia-a-ḫu-ú, o que corresponde a /yahu/, seja por ia-a-wa, o que poderia indicar uma pronunciação do nome divino de tipo "Yahwa" que pode se tornar, por enfraquecimento do *a* em é, "Yahwé".

Assim, se existem alguns testemunhos sugerindo uma pronunciação do tetragrama do tipo "Yahwé", na maior parte advogam em favor de um "Yahû" ou "Yahô". Os israelitas e judaítas, instalados, desde o fim do século VII ou início do século VI antes da era cristã, na ilha de Elefantina, no Alto Egito, chamam seu deus Yhw, vocalizado em nomes próprios por "Yahô".[15] Um texto encontrado em Qumran (4QpapLXXLev^{b}), que contém um fragmento do livro do Levítico em grego (4,26-28), traduz o tetragrama por *Iaô*: "Se alguém viola um só dos mandamentos de *Iaô* e não o faz ..." (4,27). Em grego, *Iaô* contém duas sílabas e se pronuncia *ia-o*, o que corresponde ao hebraico ou ao aramaico Ya-hô.

Isso mostra que na ocasião da tradução do Pentateuco para o grego, essa pronúncia circulava e era conhecida. Pode-se igualmente citar Deodoro da

[9] *Stromata* (por volta de 220 de nossa era), V, 6.

[10] Epiphanius II, *Panarion haer.* 34-64, 40, 5.8.

[11] *Quaestiones in Exodum* (XV). O mesmo Teodoro retoma a questão no *Haereticarum fabularum compedium* (V,3), onde ele diz: "*Aiá* significa aquele que é. Esse nome era impronunciável entre os hebreus. Os samaritanos, desconhecendo o sentido da palavra, liam-no *iabá*." Essa citação mostra claramente que o nome *Aiá* não se refere ao tetragrama, mas à expressão *'ehyeh* ("eu sou" / "eu serei") de Ex 3,14.

[12] *Amphilochia* 162.

[13] *Comm. In Ps 2,2* (PG 12, 1104).

[14] Josef TROPPER, "Der Gottesname *YAHWA", *Vetus Testamentum*, 51, 2001, p. 81-106.

[15] Pierre GRELOT, *Documents araméens d'Égypte*, Paris, Cerf, 1972, p. 497 e 525.

Sicília (século I), que na sua *Biblioteca* (I,94.2) escreveu: "Conta-se que [...] entre os judeus, Moisés dizia ter recebido as leis do deus chamado Iaō".[16] Do mesmo modo, encontra-se frequentemente a pronunciação Iaô nos *papiros mágicos*, documentos que refletem um sincretismo entre as religiões grega, egípcia, judaica etc., bem como nos textos da gnose cristã.[17]

Essa pesquisa leva à conclusão de que a pronúncia antiga do nome do deus de Israel era "Yahô", o que quer dizer que o tetragrama era, na origem, um trigrama,[18] o que significa que o *w* no Yhw não tinha valor de consoante, mas era uma *mater lectionis*, indicando o som "o". A letra *h* no final do tetragrama Yhwh deveria então ser compreendida como servindo de alongamento do *o* precedente.

Voltaremos à questão dos testemunhos do nome de Yhwh fora da Bíblia. Observamos desde já que os textos mais antigos, provenientes do Egito, mencionando talvez um deus Yahô atestam a forma curta, o equivalente de Yhw.

O atestado mais antigo até hoje da forma longa se encontra, por sua vez, na estela de Mesa, uma estela de basalto negro descoberta em 1868 e conservada, hoje, no museu do Louvre. Ela comporta uma inscrição em moabita, remontando ao século IX antes de nossa era, e conta a vitória do rei moabita Mesa e de seu deus Quemós, contra Omri, rei de Israel e seu deus Yhwh..

As inscrições descobertas em Kintillet Ajrud, no deserto do Sinai, datando do século VIII antes de nossa era, atestam ao mesmo tempo a forma curta *Yhw* bem como a forma longa *Yhwh;* a partir do século VII, o tetragrama é largamente atestado em inscrições fora da Bíblia.[19]

Aparentemente, coexistiam as duas variantes do nome e a forma curta era muito utilizada nos nomes teofóricos. Aliás, os nomes próprios teofóricos atestados em inscrições fora da Bíblia mostram também variantes sem dúvida ligadas à geografia. Nomes que terminam por -yw (transliterado "Yau" nos documentos neoassírios) provêm, na maioria, do Norte; as terminações -yh (Yah ou Yahû), provêm mais do Sul.[20] O nome divino era pronunciado de maneira diferente no Norte e no Sul? Não é impossível, mas não temos elementos suficientes para resolver a questão.

---

[16] A pronunciação de Iaō ("Yāhô") se encontra, provavelmente, também numa estela votiva da época romana do século III, dedicada a Zeus Sérapis (um deus criado por Ptolomeu I como deus nacional da Grécia e do Egito), que mais tarde foi identificado com Iaō (a estela se encontra no museu de León, na Espanha).

[17] Para mais detalhes, ver David E. AUNE, "Iao", *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 17, 1996, col. 1-12.

[18] É também a ideia de Martin ROSE, *Jahwe: Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen*, Zurich, Theologischer Verlag, 1978.

[19] Johannes RENZ e Wolfgang RÖLLIG, *Handbuch der althebräischen Epigraphik. II Die althebräischen Inschriften. I. Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 89-90, dão um resumo dos testemunhos extrabíblicos.

[20] Manfred WEIPPERT, "Jahwe", in *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antjken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 35-44.

Em contrapartida, parece bastante claro que a pronúncia original de Yhwh foi "Yahô" ou "Yahû". Donde vem, então, a pronúncia "Yāhweh", atestada sobretudo pelos Pais da Igreja?

Trata-se simplesmente de uma especulação erudita a partir da apresentação divina em Êxodo 3,14: "*'hyeh 'ašer 'eyeh*"? Ou trata-se, dando-se crédito ao erudito judeu Teodócio (século I ou II), da pronúncia em voga entre os samaritanos? Ou seria melhor imaginar uma evolução mais geral de Yahô para Yahweh? Essa evolução pode ser explicada por uma hipótese teológica que igualmente subjaz à narrativa de Êxodo 3, isto é, explicar a significação do nome de Yhwh pela raiz hebraica *hyh*, "ser". A pronunciação "Yahweh" corresponde, com efeito, à vocalização de uma forma causativa da terceira pessoa do masculino singular da raiz "ser". Yahweh seria, então, "aquele que faz ser", aquele que cria... Essa especulação pôde levar a essa pronunciação, que é sem dúvida bem mais recente que "Yahô" ou "Yahû".

Que significa o nome de Yahô/Yahwé?

Esta questão dá lugar a infindáveis e apaixonados debates. É preciso, talvez, relativizá-la.[21] É tão importante assim, para nomear ou invocar alguém, saber a etimologia do seu nome? Essa etimologia pode estar esquecida, ela pode ser obscura e não desempenhar papel importante no nível de um culto que se presta a esta ou aquela divindade, e podemos também inventar etimologias secundárias; de qualquer maneira, o nome não define necessariamente a "natureza" de uma divindade. Numa perspectiva de ciências das religiões, é mais importante conhecer as funções que os homens associam a esta ou aquela divindade do que saber qual é a significação original de seu nome. A de Yhwh tem algo que suscitou inúmeras hipóteses e não se pode dizer que se tenha encontrado a solução que convença todo o mundo.

Acabamos de ver que o texto de Ex 3 pressupõe uma ligação entre o nome divino e a raiz *hyh*. Em seguida a essa observação, a pista de uma explicação a partir de uma raiz "ser" é frequentemente explorada.

Encontram-se, com efeito, nos nomes próprios amoritas atestados em Mari, cidade importante do segundo milênio, situada junto ao Eufrates, na Síria atual, nomes como Yaḫwi-ilum ("El[22] é; manifesta-se"); Yahwi-Adad ("Adad[23] se manifesta") etc. Para alguns, a forma verbal "Yaḫwi" estaria,

[21] Karel VAN DER TOORN, "Yahweh", *Dictionnary of Deities and Demons in the Bible*, 2ª ed., 1999, p. 910-919.

[22] No panteão de Ugarit/Ras Shamra, El (Ilu) é o deus chefe. Mas *'ilu* pode também significar simplesmente "deus", "divindade".

[23] Divindade da tempestade.

portanto, na origem do nome de Yhwh.[24] O fato de faltar, no caso de Yhwh ("ele é"), o nome da divindade seria a prova de que os israelitas tiveram, desde as origens, uma concepção mais abstrata de sua divindade do que seus vizinhos, invocando o seu deus sem lhe dar um nome próprio. Esta é uma ideia muito teológica e pouco plausível no plano da história das religiões.

Outros partem do som "a" sob a pré-formante da palavra Yahweh, que indicaria então, segundo as regras da gramática hebraica, uma forma causativa:[25] "aquele que faz ser", "aquele que cria". Esse nome descreveria, então, na origem, uma certa manifestação do deus El, cujo nome completo teria sido *'ēl yāweh yišrāēl*, "El dá a vida a / cria Israel". O problema dessa teoria é duplo: o hebraico não atesta causativo para o verbo "ser" (*hyh*) e não é muito plausível que Yhwh tenha sido, na origem, o apelativo de um deus criador.

Outra solução parte da forma breve *Yāh*. Assim, o erudito escandinavo Sigmund Mowinckel pensava que a forma original de Yhwh teria sido "Ya huwa": "ei-lo; é ele". Yah teria sido, então, na origem, uma exclamação cultual que, pouco a pouco, teria se substantivado para designar a divindade que é invocada.[26] Mas não há paralelos para semelhante nascimento de um nome divino.

A hipótese de que o nome Yhwh provém da forma verbal de uma conjugação com pré-formantes permanece bastante plausível. Quanto à raiz que se encontraria na base de Yhwh, várias proposições têm sido feitas. Foi postulada uma ligação com a raiz semítica *hwy* ("destruir", em hebraico *h-w-h*): "ele destrói"; Yhwh seria, então, um deus destruidor. Outra pista pode estar no fato – ao qual vamos voltar – de que Yhwh vem do Sul, dum contexto edomita ou mesmo árabe. Axel Knauf,[27] principalmente, chamou atenção para o fato de que os árabes pré-islâmicos conhecem divindades cujos nomes são construídos a partir de uma conjugação com pré-formantes de um verbo na terceira pessoa como *Yaġūt* ("Ele ajuda") e *Yaʿūq* ("Ele protege").[28]

A raiz sul-semítica que se poderia pôr em relação com o tetragrama seria, então, a raiz semítica *hwy* que tem três significados: "desejar", "tombar", "soprar". Os sentidos de "desejar" e de "tombar" são igualmente atestados em hebraico bíblico; só o sentido de "soprar" não é. Talvez se trate então de um

[24] Wolfram VON SODEN, "Jahwe 'Er ist, Er erweist sich'", in Hans-Peter MÜLLER (dir.). *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden*, Berin, Walter de Gruyter, 1985. P. 78-88; Frank M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, p. 70.

[25] William F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of two Contrasting Faiths*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994 (1968) p. 147-149.

[26] Sigmund MOWINCKEL, "The name of the god of Moses", *Hebrew Union College Annual*, 32, 1961, p. 121-133; Alvaro LÓPEZ PEGO, "Sobre el origem de los teónimos Yah y Yahweh", *Estudios bíblicos*, 56, 1998, p. 5-39.

[27] Ernst AXEL KNAUF, "Yahweh", *Vetus Testamentum*, 1984, p. 467-472.

[28] Esses dois nomes são atestados no Corão e no *Kitāb al-a ṣnān*, *Le Livre des idoles*, no qual Hicham ibn al-Kalbi (737-819) fala dos ídolos dos árabes do período pré-islâmico.

caso que se quisesse evitar por causa do nome divino. Como já observou o grande biblista Julius Wellhausen no fim do século XIX, o sentido de soprar se aplica muito bem a uma divindade do tipo deus da tempestade: "*Er fährt durch die Lüfte, er weht*" ("Ele atravessa os ares, ele sopra como o vento").[29] Essa explicação talvez seja, no estado atual de nossos conhecimentos, a mais satisfatória, embora não seja totalmente isenta de problemas.[30]

Yhwh seria, então, aquele que sopra, que provoca o vento, um deus da tempestade, que pode incluir também aspectos guerreiros, e essa caracterização se aplica muito bem, como vamos ver, às fonações primitivas de Yhwh.

[29] Julius WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin: Georg Reimer, 1914, p. 25 n. 1.

[30] No mundo semítico antigo, os nomes divinos construídos com uma conjugação de pré-formantes são mais raros.

Capítulo 2

A ORIGEM GEOGRÁFICA DE YHWH

Qual é a origem do deus Yhwh? Segundo o testemunho bíblico, Yhwh aparece a Moisés quando este, pastoreando o rebanho de seu sogro, se perde e chega a uma "montanha de deus" chamada Horeb (segundo Êxodo 3), ou quando se encontra de novo no Egito (segundo Êxodo 6). Segundo essas duas narrativas, a relação entre Yhwh e Israel não existe desde sempre; ela é, antes de tudo, fruto de um encontro. As duas variantes bíblicas que contam o chamado de Moisés pelo deus de Israel situam essa vocação fora do país de Israel, no Egito ou num território localizado entre o Egito e a Judeia, território que precisaremos definir em seguida. A ideia de que o deus de Israel tem uma origem não israelita se impôs muito depressa na pesquisa; em seguida às descobertas arqueológicas realizadas no Levante e na Mesopotâmia, desde o fim do século XIX, mas sobretudo durante o século XX, têm-se formulado diferentes hipóteses sobre a sua proveniência. Hipóteses frequentemente fundadas em textos contendo nomes que se pensava poder pôr em relação com o nome de Yhwh. As pistas visadas designam, sobretudo, Ebla, Ugarit, Mari, o Egito e a região do Sinai, e o sul do Negueb.

Ebla (Tell Madikh)

Lugar importante na Síria desde o III milênio, Ebla ocupava uma posição geoestratégica, na passagem de um desfiladeiro que comandava o acesso ao Mediterrâneo. As escavações realizadas por arqueólogos italianos permitiram trazer arquivos à luz do dia, comportando mais de dezessete mil tábuas e fragmentos de tábuas de argila redigidos em sumério ou em eblaíta, o dialeto local, para o qual se utilizava a escrita cuneiforme. A documentação escrita concerne, sobretudo, aos séculos XV e XIV antes de nossa era. Nessa documentação, encontram-se nomes de pessoas terminando por *-ya*, terminação que um dos grandes especialistas de Ebla, Giovanni Pettinato, interpretou como uma forma curta do nome Yhwh;[1] entretanto, essa inter-

[1] Giovanni Pettinato, "Il calendario di Ebla al tempo del re Ibbi-Sipis sulla base di TM.75G.427", *Archiv für Orientforschung*, 25, 1974-1977, p. 1-36.

pretação não se impôs, de forma alguma, porque essa sílaba pode ser uma terminação hipocorística, isto é, um diminutivo, ou uma maneira de dizer o nome generalizado *ili* ("meu deus").[2] Aliás, um deus Ya não aparece em nenhuma das listas de sacrifício. Não há, portanto, um deus Yhwh em *Ebla*.

Ugarit

Ugarit se situa na Síria atual, perto da cidade de Latáquia, e foi, nos séculos XIV e XIII antes de nossa era, uma próspera cidade-Estado. Escavações regulares desde os anos 1930 descobriram um número impressionante de documentos administrativos, cultuais e míticos, alguns dos quais escritos em ugarítico, uma língua semítica alfabética escrita em caracteres cuneiformes. Em um dos textos míticos[3] encontra-se, talvez, numa passagem que parece fazer alusão a um banquete de El, e do qual subsistem apenas fragmentos, uma frase que pode ser traduzida da seguinte maneira: "O nome de meu filho, Yw – deusa/deus(es?)". Tem-se querido, às vezes, ver aí a forma abreviada do nome do deus de Israel. O deus El diria, então: "O nome de meu filho (é) Yhwh".

Nesse caso, poderíamos aproximar esse fragmento da versão original de um versículo do Deuteronômio no qual Yhwh parece ser compreendido como sendo um dos filhos do deus cananeu El. O texto hebraico massorético (Dt 32,8), tal como se encontra nas Bíblias, afirma: "Quando o Altíssimo repartia as nações, quando espalhava os filhos de Adão, ele fixou fronteiras para os povos, conforme o número dos filhos de Deus; mas a parte de Iahweh foi o seu povo, o lote de sua herança foi Jacó". Em troca, o texto primitivo (que podemos reconstituir, baseado na versão grega e num fragmento de Qumrãn), diz: "Quando Elion (o Altíssimo) deu as nações em herança, quando ele repartiu os homens, fixou os territórios dos povos segundo o número dos filhos de Deus (El). E a parte de Yhwh é seu povo, Jacó é a parte que lhe é atribuída". Segundo esse texto, Yhwh é compreendido como um dos filhos de El, como poderia ser esse o caso no fragmento proveniente de Ugarit.

Não se pode excluir definitivamente a aproximação entre Yw e Yhwh, que sugeriria que Yhwh teria sido conhecido, no século XIII ou XII, e integrado (marginalmente) no panteão de Ugarit. Entretanto, essa passagem é pouco clara e muito fragmentada para postular uma veneração do deus Yhwh em Ugarit.

---

[2] Hans Peter MÜLLER, "Gab es in Ebla einen Gottesnamen Ja?", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, 70, 1980*, p. 70-92; K. VAN DER TOORN, "Yahweh", *loc. cit.*, p. 910-911.

[3] Catalogado KTU 1.1. IV: 13-20, segundo o uso internacional, ou VI AB IV, segundo o sistema dos editores do texto (ver a nota seguinte).

André Caquot, que preparou a edição francesa deste texto, sugeriu uma aproximação entre esse Yw e uma divindade, Ieuô, que, segundo Porfírio de Tiro (234-c. 305), teria sido uma antiga divindade de Beirute. Eusébio (c. 265-339), bispo de Cesareia, cita Porfírio na sua *Preparação evangélica* (I,9): "Sanconiaton de Beirute compôs uma história dos judeus que apresenta todos os caracteres da verdade, e está perfeitamente de acordo com seus nomes e suas localidades: ele tinha recebido, a respeito disso, memórias de Hierombale, sacerdote do deus Ieuô". Na mesma passagem (I,10), fica-se sabendo que a cidade de Beirute pertence a Poseidon. Daí a ideia de Caquot, que Yw designa, sob uma forma alográfica, Yam, o deus do mar no panteão levantino, tanto mais que Ym é mencionado, no texto ugarítico, uma linha mais adiante.[4] Nesse caso poder-se-ia dizer que KTU 1.1.iv descreve um banquete presidido por El, durante o qual ele proclama seu filho Yam rei, dando-lhe o nome de Yw.

Mas talvez exista uma solução ainda mais simples: tratar-se-ia simplesmente de um erro do escriba, o que acontece muito frequentemente na transcrição de textos ugaríticos como no de outros.

Mari

Mari (Tell Hariri) foi uma cidade importante no século III e, sobretudo, no segundo milênio antes de nossa era. Situada ao lado do Eufrates, nas proximidades da fronteira iraquiana atual, ela entregou aos arqueólogos um magnífico palácio e um abundante documentário. Por causa dos nomes próprios como Yahwi-ilum, cuja menção foi descoberta, imaginou-se, às vezes, que o deus Yhwh teria sido venerado no reino de Mari.[5] Esses nomes, construídos a partir de uma raiz significando "manifestar-se", não permitem muito uma aproximação com Yhwh. Porque teríamos, aí, simplesmente uma forma verbal ("Ele se manifesta") sem o nome da divindade.

Entre o Egito e Seir

Em um papiro egípcio, que se data entre 1330-1230 antes de nossa era, encontra-se um nome próprio que poderia evocar a forma abreviada de Yhwh, a saber *Yah*.[6] Esse nome poderia transcrever um nome próprio cananeu: *'adōnī-rō'ē-yāh*, "Meu senhor é o pastor Yah". Esse nome teofórico estaria, entretanto, composto de três elementos, contrariamente à norma

[4] André CAQUOT *et al.*, *Textes ougaritiques. Mythes et legendes*, vol. 1, Paris: Cerf, 1974, p. 309.

[5] André FINET, "Yahwé au royaume de Mari", *Res Orientalia*, 5, 1993, p. 15-22.

[6] Thomas SCHNEIDER, "The first documented occurrence of the god Yahweh? (Book of the Dead Princeton "Roll 5")", *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 7, 2008, p. 113-120.

comum que só comporta dois. Poderíamos imaginar outra solução: que "Yah" seja aqui utilizado como topônimo. Talvez seja possível, então, fazer uma aproximação com os famosos nômades shasu, mencionados em textos egípcios, às vezes ligados ao termo *Yhw*. A palavra *š3sw* poderia derivar do egípcio "errar", ou de *š3s*, "ir, atravessar".

Numa lista de Amenófis III de Soleb, no Sudão (por volta de 1370), encontra-se, entre outras, uma lista comportando diferentes menções desses nômades, com a indicação de seu território; entre elas se encontra "terra – dos Shasu – Yhw(h)" ou "Yhw(h) na terra dos shasu". A mesma designação aparece em outro lugar, em Soleb, assim como em uma lista que se encontra em um *hall* do templo de Ramsés II, em Amara Oeste (igualmente no Sudão).[7]

Nesses textos, *Yhw3* parece ser um termo geográfico (uma montanha?), e talvez também um nome divino; isso pode se explicar pelo fato de que o deus de um certo lugar pode ser identificado com esse lugar e, assim, tomar o mesmo nome. Nas listas mencionadas, os territórios dos shasu se encontram sobretudo no Negueb, mais ao sul, mas, segundo outras inscrições, há muitos shasu mais ao norte do Levante até Qatna, no território da Síria atual. Com Manfred Weippert, pode-se ver, no primeiro topônimo da lista, "Seir", uma espécie de título englobando o território geral no qual se situariam os lugares mencionados em seguida.[8] Isso confirmaria o fato de que as atestações mais antigas de Yhwh nos levam para o sul da Palestina, no território de Edom e da Arábia.

O papiro Anastasi VI, que menciona os shasu do Edom, autorizados, pelo faraó Merneptá, a permanecer no Egito com seus rebanhos, confirma essa localização: "Acabamos de fazer passar as tribos de shasu do Edom pela fortaleza de Merneptá[...] que está em Tjeku, até aos lagos de Pitom de Merneptá [...] que ficam em Tjeku, a fim de mantê-los em vida, conforme o agrado do faraó [...]".[9] Acrescentemos ainda o papiro Harris I (da época de Ramsés IV, por volta de 1150 antes de nossa era), no qual o faraó se gaba: "Eu destruí Seir entre as tribos de shasu e pilhei suas tendas com sua gente, seus bens, assim como seu rebanho sem número. Eles foram feitos prisioneiros e foram deportados como despojo, tributo do Egito".[10]

Um testemunho iconográfico dos shasu se encontra num relevo danificado no templo de Amon, em Karnak, que representa as campanhas palestinas de Seti I (1290-1280 antes de nossa era). Os shasu são reconhe-

[7] Amara Oeste foi a sede da administração egípcia da Alta-Núbia (Koush) a partir do reinado de Séti I (1294-1279 antes de nossa era) e ficou conhecida sob o nome de "casa de Ramsés, o bem-amado de Amon".

[8] Manfred WEIPPERT, "Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends. Über die Š3św der ägyptischen Quellen", *Biblica*, 55, 1974, p. 265-280, 427-433.

[9] Tradução segundo Jacques BRIEND, *Israël et Juda vus par les textes du Proche-Orient ancien*, Paris, Cerf, 1980, p. 38.

[10] Tradução conforme James B. PRITCHARD, *Ancient Near Easter Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 2ª ed., 1955.

cidos pela sua barba e seus cabelos presos com uma tira. Esse combate do rei egípcio contra os shasu confirma a sua importância. Eles estavam aparentemente implicados na exploração mineira do cobre na região da Arábia, que se tornou o centro dessa indústria em seguida às expedições egípcias. Escavações e sondagens no vale de Timna, a uns trinta quilômetros ao norte de Eilat, descobriram testemunho de extração e de fundição de cobre em fornos. O apogeu dessas atividades mineiras no vale de Timna situa-se entre os séculos XIV e XII antes de nossa era. Na mesma região se situa também um outro lugar, Punon (Feinan, na Jordânia), mencionado nos livros dos Números (33,26) e posto em relação com os shasu na lista de Amara Oeste.

Assim, os testemunhos arqueológicos, epigráficos e iconográficos mostram os shasu no território de Edom, de Seir e da Arábia no momento da transição entre o Bronze recente e a idade do Ferro. E entre esses shasu se encontrava, talvez, um grupo cujo deus tutelar se chamava Yhw. Esses testemunhos podem ser combinados com uma tradição bíblica que apresenta o deus Yhwh como um deus vindo do "Sul".

Os testemunhos bíblicos de uma proveniência de Yhwh do Sul

Uma origem "sulista" de Yhwh é, de fato, confirmada por quatro textos poéticos da Bíblia hebraica. Primeiro, no livro do Deuteronômio, em um cântico atribuído a Moisés (33,2):

> Ele disse: "Iahweh veio do *Sinai*, alvoreceu para eles[11] de *Seir*, resplandeceu do monte *Farã*. Chegou a Meriba de Cades;[12] desde o sul até as encostas.[13] (Dt 33,2)

Em seguida, no livro dos Juízes, dentro dum cântico celebrando uma vitória militar das tribos de Yhwh (Jz 5,4-5):

> (4) Yahweh, quando saístes de Seir, quando avançastes nas planícies de Edom, a terra tremeu, troaram os céus, as nuvens desfizeram-se em água. (5) Os montes deslizaram na presença de Yahweh, *o do Sinai*, diante de Iahweh, o deus de Israel.

[11] Refere-se às tribos mencionadas no versículo 5.

[12] A expressão hebraica *mēribbō qōdeš* é difícil de se compreender; alguns traduzem o Texto Massorético por "ele veio das santas miríades", o que não tem muito sentido. A figura poética do "paralelismo dos membros" favorece um termo geográfico. A Setenta compreende Cades como um nome próprio: "com as miríades de Cades". Às vezes, corrige-se como *mē'arbō*, "das estepes", o que faz sentido ou, o que é também provável, *mimmĕribat*, Meriba, sendo mencionado no versículo 8 , o qual lembra a revolta do povo em Meriba (ver também Ex 17,7).

[13] O fim do versículo é quase intraduzível. A vocalização massoreta sugere alguma coisa como: "de sua direita sai um fogo de lei". O termo *dā* ("lei") é uma palavra de empréstimo persa; nesse caso, poderia se tratar de uma glosa, ou de um acréscimo tardio. A Setenta tem "anjos com ele", provavelmente para criar um paralelismo com as miríades de santos. A possibilidade retida aqui é de considerar a palavra como um plural feminino *'ašdôt*, que significa algo como "as encostas", "as ladeiras", a transição entre as altas montanhas e o deserto.

Uma afirmação muito próxima se encontra no Salmo 68 (v. 8-9 e 18):

> (8) Ó Deus, quando saíste à frente de teu povo, avançando pelo deserto, — pausa — (9) a terra tremeu, e até o céu dissolveu-se na presença de Deus, na presença de Deus, o deus de Israel. (18) Os carros de Deus são milhares de miríades; o Senhor veio do *Sinai*[14] para o santuário.

Enfim, o capítulo 3 do livro atribuído ao profeta Habacuc (3,3 e 10a) contém um texto poético que retoma ideias similares:

> (3) Eloá vem de Temã, e o Santo, do monte Farã. A sua majestade cobre os céus, e a terra está cheia de seu louvor. (10a) Ao ver-te, as montanhas tremem.

Esses quatro textos estão ligados entre si pelo mesmo tema e a mesma afirmação de uma proveniência "sulista" do deus Yhwh, mesmo que os detalhes possam variar. Todas as passagens se encontram em contextos poéticos; Jz 5,4-5 é a abertura do cântico de Débora, um canto de guerra ou de vitória; Dt 33,2 faz parte do cântico que enquadra as bênçãos de Moisés para as tribos de Israel antes de morrer; o Salmo 68 é um hino celebrando a intervenção divina em um contexto de guerra, e Habacuc 3, um salmo igualmente guerreiro.

Os textos de Juízes 5 e do Salmo 68 são particularmente próximos um do outro, como mostra esta sinopse:

Jz 5,4-5	**Sl 68,8-9**
Yahweh! **Quando saíste** de Seir,	Ó Deus, **quando saíste** à frente
avançaste desde o Edom,	de teu povo, **indo pelo deserto**
a terra tremeu, troaram os céus,	— pausa—
as nuvens desfizeram-se em água;	**a terra tremeu**
os montes deslizaram na presença	**o céu dissolveu-se** diante de Deus
diante de Yahweh, ***esse Sinai,*** **o Deus**	***esse Sinai*** – diante de Deus,
de Israel.	**o deus de Israel.**

A diferença mais evidente entre os dois textos está no fato de que o tetragrama Yhwh não aparece no Sl 68. A explicação é que esse faz parte de um conjunto denominado o "Saltério eloísta" (os salmos 42-83) dentro do qual, a um dado momento, os redatores substituíram, inúmeras vezes, o nome Yhwh por *elohîm* (Deus), sem dúvida por cuidado de universalismo ou, ainda, para evitar a pronúncia do tetragrama fora da recitação desses

[14] O texto massoreta é pouco claro. Às vezes, corrige-se o texto hebraico *bān sînay* ("neles – Sinai") por *bā' missînay* ("ele veio do Sinai"), mas não há nem manuscritos, nem versões que atestem isso.

salmos.[15] O Salmo 68 guarda os traços visíveis dessa substituição no fim do versículo 9, onde o texto atual repete "Eloim, Eloim de Israel", o que não tem sentido; vê-se muito bem que o primeiro "Eloim" era, na origem, "Yhwh": "Yhwh, deus de Israel".

Se repusermos o nome de Yhwh, no Salmo 68, no lugar de "Elohim", os dois textos são em grande parte idênticos. Aliás, o tetragrama se manteve em outros lugares do Salmo. Nos dois textos, Yhwh "sai" para se engajar numa guerra contra seus inimigos. Em cada um deles, o autor se dirige primeiro a Yhwh na segunda pessoa, em seguida fala dele na terceira pessoa. Encontra-se aí a mesma descrição da desordem do céu e da terra provocada pela manifestação do deus guerreiro. Igualmente idêntica é a designação de Yhwh pela aposição curiosa *zeh sînay,* sobre cuja significação voltaremos.

A diferença mais importante entre as duas passagens está no fato de que o texto do livro dos Juízes descreve uma saída de Yhwh de Seir/Edom, enquanto o Salmo 68 fala de uma vinda no *yĕsîmôn.* Uma palavra bastante rara significando algo como "lugar deserto". Trata-se, nesse caso, de uma alusão à tradição da estadia de Israel no deserto, como pensa, por exemplo, um comentador do livro dos Juízes, Walter Gross?[16] Mas, nesse caso, não se compreende bem por que o autor não escolheu, para falar do deserto, o termo mais corrente de *midbár,* que evoca imediatamente essa tradição. Talvez o autor do Salmo 68 tenha querido acentuar mais a função da saída desse deus, que percorre o deserto e, com isso, provoca a chuva e, portanto, a fertilidade. Mas poderia, também, tratar-se de uma alusão a uma região específica que não conseguimos mais identificar.

Como explicar esses paralelos? Dependem, os dois textos, de uma fonte comum, ou um retoma o outro? Não é necessário postular uma fonte comum: pode-se explicar os paralelos assim como as diferenças, pela hipótese de que a passagem de Juízes 5 contém o texto mais antigo, retomado pelo autor do Salmo 68. Este comporta, de fato, em diferentes lugares, alusões a outras passagens do cântico de Débora. Assim, o Sl 68,14 ("Enquanto repousais entre

[15] Trata-se, talvez, de uma opção teológica dos asafitas, um grupo de levitas (um clero que fornecia cantores) que coletaram e redigiram esse conjunto de salmos. Seu número, 42, sem dúvida, também, teve um papel na sua organização. É possível, segundo certos testemunhos textuais, que o Saltério eloísta tenha contido 42 menções do tetragrama (no Talmude, tratado Qidushin 71ª, encontra-se a ideia de que o nome divino consiste em 42 letras, sem dúvida uma combinação de diferentes apelos ao deus de Israel). Na Mesopotâmia esse número é frequentemente usado para dividir hinos longos. No Egito, no Livro dos Mortos, trata-se de 42 divindades e de 42 pecados que devem ter sido evitados; na Bíblia hebraica e no Novo Testamento, o número 42 é igualmente tido como portador de desgraça. Para mais detalhes, ver Laura JOFFE, "The answer to the meaning of life, the universe and the Elohistic Psalter", *Journal for the Study of the Old Testament,* 27, 2002, p. 223-235, e Joel S. BURNETT, "Forty two songs for Elohim : An Ancient Near Eastern organizing principle in the shaping of the Elohistic Psalter", *Journal for the Study of the Old Testament,* 31, 2006, p. 81-101.

[16] Walter GROSS, *Richter,* Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 2009, p. 306-307.

os muros do aprisco") remete para Jz 5,16 ("Por que ficaste nos currais?"). O exército celeste mencionado em Salmo 68,12 evoca o combate das estrelas em Jz 5,20. Aliás, Juízes 5, pelo menos na sua forma primitiva, é frequentemente considerado como um dos mais antigos textos da Bíblia hebraica.

A teofania de Jz 5,4-5 no contexto do cântico de Débora

O cântico de Débora exalta a morte do general cananeu Sísara por Jael, a esposa de um de seus aliados junto ao qual ele se tinha refugiado depois de ter sido vencido pelo exército de Israel conduzido por Barac. Inúmeros especialistas consideram, hoje, que se trata de um texto muito arcaico, remontando à época anterior à instalação da monarquia israelita. Entretanto, outros afirmam que se trata, ao contrário, de um texto tardio, composto a partir da narração desse episódio no capítulo precedente (Jz 4), para fornecer à autora uma conclusão poética.

Assim, as datações atuais do cântico de Juízes 5 variam entre os séculos XII antes de nossa era e a época helenista.[17] É muito difícil saber se esse cântico se refere a um acontecimento histórico preciso, ou se trata, como alguns têm sugerido, de um texto mitológico.[18] Em hebraico, Débora significa a abelha, Barac o raio, Jael a cabra. Isso lembra a mitologia grega, onde Melissa (a abelha) alimenta o jovem Zeus e Amalteia (a cabra) o amamenta! Em Juízes 5, Jael dá leite ao general cananeu Sísara, mas para matá-lo! Estas aproximações são certamente interessantes, mas não ajudam muito a situar o texto de Juízes 5.

O hebraico desse texto coloca inúmeros problemas: é arcaico ou deliberadamente arcaizante. Contém formas verbais que não correspondem, de forma alguma, ao hebraico-padrão. Nele se observam, também, aramaísmos que se podem igualmente interpretar em dois sentidos totalmente diferentes.

As diferenças gramaticais de uma parte para outra desse poema indicam que se deve distinguir várias etapas na sua composição e na sua apresentação por escrito. Por exemplo, percebe-se facilmente que os versículos 2 e 9-11 constituem uma interpolação. Com efeito, os versículos 6-8 e 12-14 se seguem pela menção do perigo e o apelo às armas. Da mesma forma, na descrição das diferentes tribos implicadas na guerra, os versículos 15-18 parecem como que interpolados, visto que a sentença sobre Zabulon, no

[17] Chisotoph LEVIN. " Das Iter des Deorallied", in *Fortschreiungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Berlin--New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 124-141; Bernd-org DIEBNER, Wann sang Deborah ihr Lied? Überlegungen zu zwei der ältesten Text des TNK (Ri 4 und 5) ", *Amsterdamse cahiers voor exegese em bijbelse theologie* 14, 1995 p. 106-130.

[18] Giovanni GARBINI, "Il cantico di Debora", *La parola del passato* 33, 1978, p. 5-31.

versículo 14, continua no versículo 18.[19] É igualmente possível que o hino teofânico de Jz 5,4-5 tenha sido, na origem, um fragmento independente. Ao ler o texto, nos damos conta de que essa teofania interrompe o apelo ao louvor, do versículo 3, e a descrição da situação difícil, no versículo 6. Esse hino pode, então, veicular uma tradição antiga que um redator teria integrado, posteriormente, nesse cântico, que, como uma colcha de retalhos, é composto de diferentes pedaços.

As origens de YHWH segundo Juízes 5 e o Salmo 68

Jz 5,4 faz vir Yhwh do território de Edom que é posto em paralelo com Seir. A palavra hebraica séir significa "poluído" e como tal se aplica, como termo geográfico, ao interior do território de Edom numa região de florestas. Mais precisamente, Seir designa a montanha que vai do Wadi el-Hesa (o Zared bíblico), marcando a fronteira com Moab, até o golfo de Ácaba (Eilat), enquanto Edom pode designar um território maior, cobrindo uma grande parte do território ao sul do Negueb. Entretanto, na Bíblia, os nomes de Edom e de Seir são frequentemente usados como sinônimos.

Segundo Juízes 5, o Sinai está englobado nesse território porque Yhwh é, como no Salmo 68, designado pela aposição *zeh sînay*. Se quiséssemos traduzir essa fórmula literalmente, seria preciso entender: "Yhwh, é o Sinai". Sinai seria então outro nome para Yhwh. É uma hipótese concebível se Yhwh designa, na origem, um topônimo, o nome de uma montanha e, por extensão, o do deus que nela habita. Mas a palavra *Sinai*, cuja significação permanece obscura, não tem ligação etimológica com Yhwh e seria preciso, então, imaginar duas montanhas diferentes que, em dado momento, se teria querido identificar, o que afinal de contas, é uma hipótese complicada.

Uma solução melhor seria compreender o *zeh*, aqui, por analogia com o pronome determinativo d em ugarítico e nas línguas árabes. Pode-se então traduzir *zeh sînay* por "aquele do Sinai". Yhwh seria, então, a divindade do Sinai, em paralelo com a divindade nabateia *Dū ĕs-Šarā* (Dushara): aquele do (monte) Shara (situado na montanha de Petra), deus principal dos nabateus, em Petra, venerado primeiro sob a forma de um bétilo, uma pedra sagrada e, sob a influência do helenismo, representado sob a aparência de um jovem deus de cabelos longos (como Dionísio), ou ainda como uma divindade idosa e barbuda que foi identificada, na época helenista, com Zeus-Adad, mas também com uma divindade solar, ou com Dionísio. Essa identificação mostra suas diferentes funções: como deus tutelar dos nabateus, Dushara

[19] Os versículos interpolados retomam descrições que se encontram no texto poético de Gn 49,13-16. A tese segundo a qual a menção de outras tribos em Jz 5,15-18 seria devido um redator posterior pode igualmente se apoiar na narração de Juízes 4, onde só as tribos de Netftali e de Zabulon são mencionadas.

é Zeus ou um deus solar; como garantia da fertilidade, ele é Hadad (deus da tempestade na Mesopotâmia e Síria antigas); como patrono dos *thiases* (reuniões em que se bebia vinho), ele é Dionísio. Segundo esse paralelo, a expressão "aquele do Sinai" teria constituído um epíteto para Yhwh que, aliás, como veremos, à semelhança de Dushara, pode se revestir, ao longo dos séculos, de nomes e funções diferentes.

A localização primitiva do Sinai permanece um mistério. Aliás, tem-se a impressão de que os autores bíblicos já não tinham muita clareza sobre essa questão. O hino de Jz 5,4-5 imagina-o, aparentemente, em alguma parte em Edom, e não na península do Sinai, onde a tradição, mais tarde, situou a montanha da revelação de Yhwh.

O texto de Dt 33,2, em troca, não exclui inteiramente essa última possibilidade: "Yhwh veio do Sinai, para eles ele brilhou desde Seir, brilhou desde o monte de Farã; chegou a Meriba de Cades; de seu meio-dia para os Pentes, para eles".

A palavra *Farã* é utilizada, na Bíblia hebraica, em diferentes contextos e é impossível determinar exatamente a sua localização. Existe hoje, na Arábia, um *Nahal Farã* (um uádi, geralmente seco). Esse nome moderno vem do nome bíblico Farã, que, na maior parte dos textos, designa um deserto enquanto que, nos dois textos do Deuteronômio e do livro de Habacuc, trata-se de uma montanha. Segundo Gn 21,21, Ismael se instala no deserto de Farã, que deve se encontrar, segundo o contexto geográfico da narrativa, na direção do Egito, pois sua mãe Hagar o faz desposar uma mulher egípcia. Em Números 13, o deserto de Farã situa-se próximo ao oásis de Cades. Em outras narrativas bíblicas, ela designa um território muito grande, podendo englobar todo o Negueb. Em 1Rs 11,18, onde se conta a fuga para o Egito, de Adad, adversário edomita do rei Salomão ("Partiram de Madiã e chegaram a Farã. Levando consigo homens de Farã, alcançaram o Egito e foram ter com o faraó"). Farã designa uma estação no caminho de Madiã para o Egito. Esse lugar pode corresponder ao oásis de Wadi Feran que se encontra no caminho de Seir, em direção ao Egito.

Mas a expressão particular de *monte* Farã (que só é atestada na Bíblia nos dois textos paralelos de Deuteronômio 33 e Habacuc 3) mostra que estamos às voltas com uma especulação erudita sobre a localização do Sinai, e não com uma lembrança antiga.

A menção de Cades revela que a descrição de Dt 33,2 se situa na época da monarquia: Cades deve ser identificada com o oásis *'En el-qederat*, um lugar fortificado com três fases de ocupação entre o século X e o século VI. Podemos, portanto, imaginar que o autor de Deuteronômio 33 retoma as passagens que se encontram em Jz 6 e no Salmo 68, reinterpretando-os com a ideia de que a montanha de Yhwh se encontra em alguma parte, na

península do Sinai, entre o Egito e o Negueb. O texto de Hab 3,3 situa a origem de Yhwh em Farã sem mencionar o Sinai: "Deus vem de Temã, o Santo, do monte *Farã*. Pausa. Sua majestade cobre o céu, seu louvor enche a terra".[20] Aqui, o monte Farã é posto em paralelo com Temã. O termo *Temã* é atestado em Gênesis 36 como o nome de uma pessoa ou de um clã na genealogia de Edom. Em certos textos, parece designar uma localidade ou um território em Edom, ou uma expressão paralela a Edom (Jr 49, 7.20; Is 25,13; Am 11,11-12; Ab 8-9).

Fora da Bíblia, uma inscrição de Kuntillet Ajrud (sobre a qual voltaremos) menciona, ao lado de um Yhwh de Samaria, um Yhwh de Temã que poderia simplesmente assinalar o "meio-dia"). O lexema (da raiz *ymn)* designa, com efeito, o sul em geral e é empregado, também, como um nome geográfico ("terra do sul"). Em Habacuc 3, Temã pode designar seja o sul em geral ou o Negueb ou, ainda, em comparação com Juízes 5, Gênesis 36 e outros textos, o território edomita.[21] Como a localização de Farã também não é muito clara, devemos nos contentar com representar Yhwh como provindo do "Sul".

A comparação dos quatro textos, quanto à proveniência de Yhwh, pode ser resumida assim: com a possível exceção de Deuteronômio 33 (mas que permanece pouco claro), Yhwh está "localizado" no sul, em território edomita ou, de maneira mais geral, num território situado a sudeste de Judá. É bem possível que essas quatro passagens poéticas retomem uma tradição antiga segundo a qual Yhwh era uma divindade ligada a uma montanha no deserto, a leste ou a oeste da Arábia.

Essa teoria foi vivamente contestada por Henrik Pfeiffer para quem as quatro passagens datam de uma época recente e pressupõem a destruição do templo de Jerusalém em 587 antes de nossa era.[22] A seu ver, elas teriam sido redigidas com o fim de atenuar a perda do santuário de Yhwh em Jerusalém, transferindo-o para fora da terra de Judá, no deserto, em território "inimigo". A ideia de que esses textos poéticos, e gramaticalmente difíceis, seriam uma deliberada invenção teológica dos redatores da época babilônica ou persa, parece, entretanto, anacrônica. É mais verossímil que eles guardam a memória antiga de um Yhwh localizado ao "Sul".[23]

---

[20] Encontra-se, aqui, o nome de Eloá (traduzido por "deus") que é sobretudo utilizado no livro de Jó.

[21] Ernst AXEL KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Ch.*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1988, p. 52, n. 260.

[22] Henrik PFEIFFER, *Jawes Kommen von Süden: Jdc 5, Hab 3, Dtn 33 und Os 68 in ihrem literatur-und theologiegeschichtlichen Umfeld,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

[23] O debate continua em um recente número da *Berliner Theologische Zeit-schrift*, 30, 2013. Henrik PFEIFFER, "Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen", aí mantém a sua posição, enquanto que Manfred KREBERNIK, "Die Anfänge des Jahwe-Glaubens aus altorientalistischer Perspektive", afirma que a origem sulista permanece sendo a hipótese mais plausível.

O caráter de Yhwh segundo esses textos

Em Juízes 5, Salmo 68 e, também, de certa maneira, em Habacuc 3 (este último texto profetizando um julgamento universal de todos os habitantes da terra), a teofania é integrada em um contexto guerreiro. Yhwh aparece, primeiro, como um deus da guerra que intervém em favor dos seus.

Ao mesmo tempo, esses textos empregam um vocabulário que evoca as atividades de uma divindade da tempestade e da fertilidade análoga ao Ada ou Hadad sírio. Habacuc 3 parece fazer uma alusão, entre outras, ao combate do deus da tempestade contra o mar e seus acólitos, tal como é atestado nos textos de Ugarit descrevendo o combate de Bal contra Yam, personificação do Mar: "Será contra os rios, Yhwh, que a tua cólera se inflama, ou o teu furor contra o mar para que montes em teus cavalos, em teus carros vitoriosos?" (3,8).

A vinda de Yhwh se acompanha ainda, em Juízes 5 e no Salmo 68, bem como em Hab 3,10, de tremores de terra, e de um desmoronamento de montanhas, fenômenos típicos da teofania de um deus da tempestade: "A terra tremeu, troaram os céus, as nuvens desfizeram-se em água. Os montes deslizaram na presença de Yhwh" (Jz 5,4-5); "A terra tremeu, e até o céu dissolveu-se na presença de Deus" (Sl 68,8); "Ao ver-te, as montanhas tremem" (Hab 3,10a).

Em um hino a Hadad (por volta de 1780 antes de nossa era), o céu treme e as montanhas desabam: "Adad, o herói filho de Anum, a quem os grandes deuses deram de maneira preeminente o exercício da força: um rugido poderoso, que faz tremer o céu e a terra; de cabeça alta; cuja intensidade de seus relâmpagos assustadores faz chover violentamente".[24]

A ideia de um resplendor da divindade encontra-se também, com a mesma raiz (*zrḥ*) que em Dt 33,2, em uma inscrição de Kuntillet Ajurud, uma antiga fortaleza do reino de Judá, que aparentemente descreve uma teofania num contexto guerreiro com desabamento das montanhas. O derramamento das nuvens (Jz 5 e Sl 68) em terra árida (Sl 68) é um atributo maior do deus da tempestade.

Pode-se deduzir que esses textos sublinham dois aspectos de Yhwh: ele é um deus da guerra e ele é um deus da tempestade. Compreende-se, então, facilmente que essa divindade tenha sido venerada por grupos que habitavam regiões áridas e se encontravam em conflitos militares com outros grupos ou com o poder egípcio.

[24] IV R 28 Nr 2; tradução de Dominique CHARPIN, "Croniques bibliographiques 3. Données nouvelles sur la région du petit Zab au XVIIIº siècle av. J.-C.", *Revue d'assyriologie et d'archéologie oriental*, 2004, p. 151-178, p. 153.

Yhwh e Set

Se Yhwh é um deus do sul, é possível que tenha possuído, também, as características de um deus das estepes. Sinetes em forma de escaravelhos, encontrados no Negueb e em Judá, representando uma variante do motivo iconográfico do "senhor dos animais", podem ser postos, sem dúvida, em relação com um tal deus das estepes. Datando, na maioria, dos séculos X e IX antes da era cristã, eles figuram um personagem, provavelmente uma divindade, domando avestruzes.[25] Segundo Othmar Keel e Christoph Uehlinger, poderia se tratar de representações de Yhwh.[26] Se a identificação for correta, teríamos aí uma indicação de que Yhwh não foi venerado só como um deus da tempestade, mas também como uma divindade das estepes, das regiões áridas.

Pode-se, de repente, fazer uma aproximação entre Yhwh e o deus egípcio Set? Esse deus foi exportado, durante o segundo milênio, do Egito para o sul do Levante. Ele foi sempre um deus dos limites, residindo nas montanhas, nos desertos e nos oásis. Deus agressivo, deus da guerra, Set é, certamente, o inimigo de Osíris e de seu filho Hórus, e assim simboliza a desordem, o caos, e o estado oposto à *ma'at* (a ordem do mundo e da sociedade), mas é, também, companheiro e protetor do deus solar. Um tema iconográfico conhecido mostra Set que, opondo-se a Apofis, permite que a barca do deus solar continue seu curso. Nesse papel, ele leva o nome de "amado de Rá". A ligação entre o deus solar e Set aparece também na narrativa de Wen-Amon (Unmon), uma lenda do início do primeiro milênio antes de nossa era, que conta a viagem de um alto funcionário para Biblos. À chegada dele ao seu destino, o príncipe de Biblos lhe diz: "Veja, Amon troveja no céu depois de ter instalado Set, ao seu lado".[27] Essa estreita ligação entre o deus solar e um deus da tempestade, guerreiro — descobriremos isso um pouco mais tarde —, sem dúvida encontra-se também em Jerusalém quando Yhwh assume aí sua moradia.

Set, como Yhwh, é um deus que não tem filhos,[28] embora seja associado à deusa Neftis (deusa dos mortos). Set, no entanto, é louvado e invocado por sua grande potência sexual; mais tarde ele foi posto como par de deusas estrangeiras como Anat e Astarte. Set se torna, assim, o deus do estrangeiro

[25] Veremos a importância dos avestruzes nas cerâmicas madianitas, que será o assunto do capítulo seguinte.

[26] Othmar KEEL; Christoph UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources icnonographiques de l'histoire de la religion de Israel*, Paris: Cerf, 2001, p. 142-145. Pirhia BEECK, "Birds figurines", in Itzhaq Beit-Arieh (dir.) *Horvat Qitmit: an Edomite Shrine in the Biblical Negev*, Tel Aviv, Institute of Archaelogy Tel Aviv University, 1995, p. 141-151, pensa que a figura representa um herói.

[27] Para uma tradução francesa, ver Jacques BRIEND e Marie-Joseph SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israel*, Paris: Cerf, 1977, p. 73-81, p.77.

[28] Isso muda no Novo Testamento.

bem como o deus tutelar dos egípcios que se encontravam no estrangeiro. Os egípcios identificaram certos deuses dos povos do Levante (Baal, Teshub) com Set; pode-se, então, igualmente imaginar uma identificação entre Set e Yhwh. Essa identificação é atestada em textos mais recentes, antijudaicos, da época helenista.[29]

Uma aproximação mais antiga entre Set e Yhwh pode ser encarada a partir de um documento egípcio ainda não editado. O papiro Louvre E. 32847 (um tratado medicinal) menciona um deus estrangeiro que habita sobre o "monte Laban", numa região chamada Oan ("região do zimbro da Fenícia, ou zimbro vermelho") que deve ser localizada no Edom (única região em que se encontra essa planta na Palestina).[30] Uma lista egípcia da XVIII dinastia, enumerando os lugares dos nômades shasu, assunto já tratado, menciona uma "terra dos shasu de Labão" e sugere, assim, uma ligação entre esses nômades e Laban, que funciona, nesse contexto, como um termo geográfico. Pode-se, então, fazer uma aproximação entre Yhwh e esse deus estrangeiro que, no papiro do Louvre, se mostra particularmente violento e que é identificado, na fraseologia egípcia, com o deus Bebon (deus macaco), a forma setiana do deus Thot? É difícil saber se esse deus violento, sem nome, pode ser Yhwh. É, entretanto, interessante observar, nesse documento, um laço entre Laban e Edom, laço que se encontra na história bíblica de Jacó (Israel), que é o irmão de Esaú (Edom) e sobrinho de Labão.

Esses laços possíveis entre Set e Yhwh[31] convergem, de novo, para sublinhar a origem sulista de Yhwh, seu aspecto guerreiro e sua proveniência das estepes.

[29] Ver Willem PLEYTE, *La Religion des pré-Israelites; Recherches sur le dieu Seth*, Leyde, T. Hooiberg & Fils, 1865 [1862].

[30] Thierry BARDINET, "La contrée de Oûan et son dieu", *Égypte nilotique et méditerranéenne*, 3, 2010, p. 53-66.

[31] No livro da Gênesis, Set aparece como o terceiro filho de Adão (Gn 4,25). Não há, provavelmente, ligação entre este e o deus egípcio, embora em grego os nomes sejam idênticos.

Capítulo 3

MOISÉS E OS MADIANITAS

Segundo a narrativa do capítulo 3 do livro do Êxodo, Moisés conhece Yhwh por ocasião de uma estadia junto aos madianitas, onde ele se refugiou para escapar à vindicta do faraó por ter matado um controlador egípcio. Yhwh se revela a ele quando estava trabalhando como pastor, a serviço de seu sogro, Jetro (que aparece ainda na Bíblia sob outros nomes), e, segundo Êxodo 18, o mesmo Jetro faz uma visita a Moisés justamente antes da grande manifestação de Yhwh no monte Sinai. É difícil imaginar que essa ligação entre Moisés e os madianitas seja total invenção de uma época tardia. Vê-se mal como, no tempo em que os "casamentos mistos" entre judeus e não judeus criavam problema, ter-se-ia inventado uma mulher madianita para Moisés. Essa mulher até o salvará de um ataque de Yhwh numa história bastante obscura, intervindo depois de sua vocação (Ex 4,24-26). Porém, essa mulher já punha os redatores bíblicos pouco à vontade. Êxodo 18 sugere que ela não foi para o Egito com Moisés, mas permaneceu em Madiã (ao contrário do que é pressuposto na narrativa de Êxodo 4). Segundo Êxodo 18,2, ela teria sido mandada de volta ("Jetro, sogro de Moisés, tomou Séfora, mulher de Moisés, que tinha sido mandada de volta") e, após a visita de Jetro, ela desaparece com ele... Em seguida, o capítulo 12 do livro dos Números menciona outra (nova) esposa de Moisés, uma mulher cuchita. Mas a elucidação desses paradoxos supõe que se interrogue, primeiro, sobre a identidade de Moisés.

Uma narrativa mosaica

Segundo a narrativa bíblica, Moisés tem dupla identidade: criado na corte egípcia, ele se sente solidário com os hebreus, seus irmãos. Não discutiremos detalhadamente a questão espinhosa da historicidade de Moisés. Como sublinha com razão o egiptólogo Jan Assmann, "Moisés [...] é uma figura da tradição da qual não existe nenhum traço histórico[1]." Com efeito, fora da Bíblia, não temos nenhuma menção explícita do homem Moisés nos

[1] Citado no número 124 (publicado em 1999) da revista *Le Monde de la Bible,* consagrado a Aquenáton e ao monoteísmo, p. 31.

textos antigos, egípcios ou outros, o que leva alguns pesquisadores a dizer, espirituosamente, que a única coisa que sabemos do Moisés histórico é que ele está morto...

Resta, portanto, seu nome, que é de origem egípcia. Trata-se da transcrição hebraica do lexema egípcio *msj* (engendrar, conceber), que se encontra, por exemplo, no nome de Ramsés ("Rè o gerou" ou "filho de Rè"). Na segunda e na primeira metade do primeiro milênio antes de nossa era, os nomes egípcios eram tão populares na Síria-Palestina como são, entre nós, prenomes tirados dos filmes americanos. Entretanto, um detalhe filológico pode fornecer uma indicação para afirmar que o nome de Moisés bíblico é mais antigo do que os textos que falam dele. De fato, o som egípcio "s" no nome de Moisés é expresso pela letra hebraica *šîn*, ao passo que, nos textos do primeiro milênio, esse som é normalmente expresso pelo hebraico *sānek*. O nome de Moisés permite, assim, o salto para o segundo milênio antes de nossa era.

Na narrativa bíblica, Moisés aparece como um hebreu ocupando uma posição social muito elevada na corte. Isso corresponde ao fato de que os textos egípcios conhecem vários casos de altos funcionários "asiáticos" (*'3mw*) fazendo carreira no Egito.[2] Em fins da XIX dinastia, um cananeu tinha provocado uma revolta dos asiáticos na cidade de Pi-Ramsés. Trata-se de um alto funcionário com um nome duplo: o nome semítico de Beya e o nome egípcio de Ra-mses-kha-em-neterow ("Ramsés é a manifestação dos deuses"?) no qual se encontra o elemento "moise" (*m-s-s*). Esse Beya aparece, primeiro, sob o reinado de Seti II (1203-1197). Após a morte deste, de acordo com a rainha mãe Tausert, igualmente uma cananeia, ele proclama Siptá, o filho dela, faraó e reina em seu lugar. A estreita relação entre Moisés e a corte egípcia, descrita em Êxodo 2, poderia, então, ser um reflexo dessa situação. No papiro datando do reinado de Ramsés III (1188-1157), essa época é descrita como anárquica e decadente: "O Egito pertencia a príncipes e a magistrados. Matavam-se uns aos outros, tanto os bem colocados como os pequenos [...] Um sírio, novo-rico (?),[3] tinha se tornado príncipe, e queria submeter a si toda a terra [...] Eles despojavam as pessoas e tratavam os deuses como se fossem seres humanos".[4]

Quando a criança Siptá morre (é de se notar que na narrativa bíblica a décima praga provoca a morte do primeiro filho nascido do faraó), Beya quer instalar Tausert como rainha e rebenta uma guerra civil. Parece que Beya era sustentado pelos asiáticos, militares e pelos sujeitos à corveia no delta do Nilo. Segundo uma inscrição do faraó Sethnakth encontrada em Elefantina,

[2] Para mais detalhes, ver Thomas RÖMER, *Moïse "lui que Yahvé a connu face a face"*, Paris: Gallimard, 2002, p. 62-65.

[3] Alguns compreendem o termo pouco claro "Irsu" como um nome próprio.

[4] Papyrus Harris I (ver James B. PRITCHARD (org.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3ª ed., Princeton: Princeton University Press, 1969, 260).

Beya teria engajado mercenários cananeus e egípcios (que os textos egípcios chamam *'apiru*, termo a ser posto, talvez, em relação com a palavra "hebreu"). Ele teria se apropriado da prata e do ouro egípcios para financiar sua revolta (em Ex 11,2, trata-se do ouro e da prata que os israelitas levam por ocasião do Êxodo). Sethnakth consegue afastar Beya e sua trupe sem poder prendê-los. Entretanto, segundo a publicação de um novo documento, parece que o chanceler Beya foi executado no Egito, o que rende aleatória[5] uma identificação com Moisés, apesar da concordância de um bom número de motivos.

Outro possível candidato aparece sob Ramsés II: um semita originário da Transjordânia que ocupa a importante função de "trinchante" (aquele que corta a carne real), Ben-Ozen, que leva um nome egípcio contendo igualmente o elemento *-mss*. Ele intervém como mediador num conflito entre os shasu sujeitos à corveia e os fiscais egípcios, o que pode lembrar o episódio de Êxodo 2 em que Moisés toma a defesa de um escravo hebreu.

Entretanto, nenhum dos possíveis candidatos reflete todos os aspectos do Moisés bíblico; este deve ser antes compreendido como uma "construção" a partir de diferentes traços de memória.

A fuga de Moisés do Egito se abre pelo episódio da morte de um fiscal egípcio pelas mãos de Moisés, o que inverte um tema iconográfico corrente, em que é um faraó ou um alto funcionário egípcio que abate um inimigo. O autor certamente conhecia essa convenção e a inverte, afirmando de vez a autoridade de Moisés em face do poder egípcio. A narrativa da fuga e da acolhida entre os madianitas é muito romanceada, e é difícil reconstruir um acontecimento histórico por trás desse episódio. Ele se baseia, talvez, sobre uma lembrança histórica da importância dos madianitas e de um contato estreito entre eles e Moisés.

Quem eram os madianitas?

Antes de retomar a narrativa do Êxodo em torno do encontro entre Moisés e os madianitas, convém investigar a documentação arqueológica e geográfica relativa a esses últimos. Antes de tudo, esclarecemos que se sabe muito pouca coisa a respeito deles, fora da Bíblia.

A *significação* do nome Madiã não é clara. Wolfram von Soden e Ernst Axel Knauf propõem uma forma substantiva da raiz *mdy*: "se estender".[6] Madiã seria, então, a "extensão" e seu nome faria alusão ao fato de seu território se compor sobretudo de vales extensos.

[5] Pierre GRANDET, "L'exécution du chancelier Baÿ", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 100, 2000, p. 339-345; Stefan TIMM, "Der Todd es Staatsfeindes: Neues zu B3j*", *Vetus Testamentum*, 58, 2008, p. 87-100.

[6] Wolfram VON SODEN, "Mirjām — Maria (Gottes-)Geschenk", *Ugarit Forschungen* 2 (1970), p. 269-272; E. A. KNAUF, *Midian*, *op. cit.*, p. 77-78.

Na Bíblia hebraica, 1 Reis 11 menciona um país de Madiã:

> (17) É então que Hadad foge para o Egito com todos os edomitas, servos de seu pai. Ele era ainda muito jovem. (18) Partindo de Madiã, chegaram a Farã; tomaram consigo alguns homens de Farã e foram para o Egito, para junto de faraó, rei do Egito. Faraó deu a Hadad uma casa, forneceu-lhe víveres e doou-lhe um terreno.

Segundo esse texto, a terra de Madiã se encontra ao sul de Edom, no caminho que leva de Edom ao Egito, passando pelo Wadi Ferrã. Os geógrafos greco-romanos e árabes conhecem uma cidade com o nome de Midama/Madyã a leste do golfo de Ácaba, que deve ser identificada com al-Bad' no Wadi 'Afal. A terra de Madiã poderia, então, ser a região em torno dessa cidade que é o seu centro.

Ela é atravessada por duas rotas comerciais importantes da Antiguidade. A primeira parte de Ácaba, atravessa o oásis do Wadi 'Afal (al-Bad') e ladeia a costa. Encontram-se, ao longo dessa rota, traços arqueológicos datando desde o século XIII antes de nossa era até a época nabateana (época romana). A segunda rota atravessava a Hismã, seguindo dois traçados: um mais a oeste, o outro a leste, via Tabuk. Essas rotas através da Hismã aparentemente pressupõem a domesticação do camelo.

O Wadi Sadr marca, talvez, a "fronteira" sul da terra de Madiã. Ao lado de al-Bad', o Wadi Sarma constitui um segundo centro de presença madianita, o que se deduz da cerâmica encontrada aí. Descobriu-se, igualmente, cerâmica madianita em al-Qurayya, na Hismã.

Os madianitas eram "camponeses nômades" que, ao mesmo tempo, conseguiram domesticar o dromedário: combinaram, então, a agricultura com a criação de animais. Viviam aparentemente numa espécie de confederação ou em várias confederações, onde habitavam elementos mais nômades e elementos mais sedentários. Parece que a domesticação do camelo foi feita, no terceiro milênio, no sudeste da Arábia; a finalidade seria a de ter um animal que transportasse cargas, permitindo longas viagens, mas que fornecesse também carne, leite e lã. No segundo milênio, essa sabedoria se difundiu até a Babilônia e ao oeste da Arábia, chegando lentamente até o Levante.

No primeiro milênio, a região de Madiã era conhecida pela criação de camelo. Essa característica aparece ainda na parte mais recente do livro de Isaías, onde se encontra este anúncio de salvação: "Uma horda de camelos te inundará, os camelinhos de Madiã e Efa" (Is 60,6). O personagem bíblico Jó, que o narrador bíblico situa a pouca distância de Madiã, combina agricultura com criação de camelo.

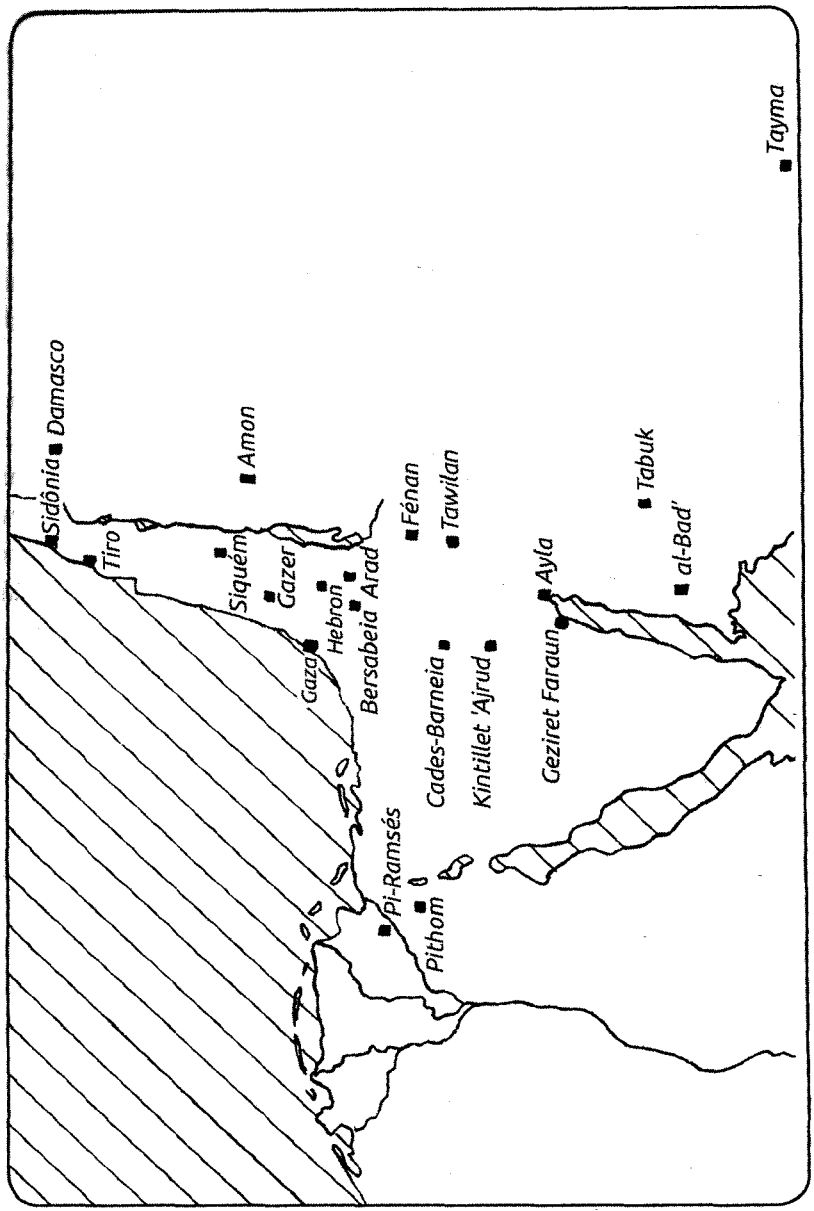
Os madianitas do fim do segundo milênio fabricavam uma cerâmica que foi comercializada e cujos traços foram encontrados até no Levante. Existe, de fato, um tipo de cerâmica que se distingue da cerâmica edomita que se encontra sobretudo em "Madiã", mas não de maneira exclusiva. Essas cerâmicas, que podem ser datadas entre os séculos XIII e XI antes de nossa era, trazem decorações representando camelos, homens, avestruzes. Os camelos e os avestruzes compartilhavam com os nômades um mundo duro e difícil; o avestruz era um animal respeitado por causa de sua rapidez e caçado por causa de suas plumas e de sua carne.

Os madianitas, como os shasu (entre os quais eles eram contados talvez pelos egípcios), estavam provavelmente implicados na exploração mineira (cobre) em Timna (el-Mene'iye) a serviço dos egípcios. Talvez se tenha descoberto aí um santuário "madianita" sobre o local de um santuário egípcio dedicado a Hator, a vaca celeste que traz ao mundo, todos os dias, o deus do céu e do sol, Hórus. Os ocupantes, tendo tomado esse lugar, tentaram, aparentemente, erradicar os hieróglifos. Eles parecem ter transformado o santuário numa espécie de tenda (foram encontrados tecidos de cor dobrados do lado dos muros a oeste e a leste do santuário) e aí tinham colocado *maṣṣebôt* (pedras cultuais) bem como bacias para água (uma disposição que lembra a "tenda do encontro" na qual Moisés entra para receber os oráculos divinos, no livro do Êxodo). No templo, foi descoberta uma pequena serpente (doze centímetros) com a cabeça coberta de ouro e uma figura fálica, sem dúvida um ofertório para uma estátua ou uma estela desaparecida.

Visto que os madianitas estavam avançados na domesticação dos dromedários, pode-se imaginar que estivessem também envolvidos no comércio, como aliás mostra a larga difusão da cerâmica madianita. Na Bíblia hebraica, a ideia dos madianitas comerciantes se encontra na história de José, no capítulo 37 do livro do Gênesis, onde eles são postos em paralelo com os ismaelitas:

> (26) Então disse Judá a seus irmãos: "De que nos aproveita matar nosso irmão e cobrir seu sangue? (27) Vinde, vendêmo-lo aos ismaelitas, mas não ponhamos a mão sobre ele: é nosso irmão, da mesma carne que nós". E seus irmãos o ouviram. (28) Quando passaram os mercadores madianitas, eles retiraram José da cisterna. Venderam José aos ismaelitas por vinte siclos de prata e estes o conduziram ao Egito. [...] (36) Entretanto, os madianitas venderam-no, no Egito, a Putifar, eunuco do faraó e comandante dos guardas.

Segundo o versículo 28, os madianitas vendem José aos ismaelitas, que o vendem no Egito, ao passo que, segundo o versículo 36, são os madianitas,



Os madianitas e o Negueb.

eles mesmos, que entregam o jovem hebreu a um alto funcionário egípcio. Essa confusão resulta do fato de que, no versículo 28, a chegada dos madianitas priva os irmãos de seu ganho, porque são eles que tiram José da cisterna e o vendem aos ismaelitas, enquanto o versículo 36 resume a história, de maneira elíptica, ao insistir no fato de que é por iniciativa dos madianitas que José chegara ao Egito. Aparentemente, o autor desse texto, que já conhece os madianitas como comerciantes de incenso, o que não é atestado antes do século VIII antes de nossa era, quer aproximar as caravanas ismaelitas e as dos madianitas; trata-se, para ele, de diversos comerciantes árabes.

Em resumo, pode-se dizer que os madianitas estavam organizados de maneira tribal e pouco hierarquizada (embora certos textos bíblicos falem, de maneira anacrônica, de reis madianitas). Segundo Êxodo 2, eles criavam gado (ver também Jt 2,26) e alguns clãs eram aparentemente nômades ou seminômades (Hab 3,7). Outros eram sedentários e faziam agricultura em torno de oásis. Estavam igualmente implicados na exploração de minas de ouro e de cobre assim como em atividades comerciais.

Madiã e os madianitas na Bíblia

A "etnografia" bíblica reflete, de maneiras diferentes, o laço entre "Israel" e Madiã. Os textos mais importantes para a questão da origem de Yhwh e de seu laço com os madianitas se encontram em Êxodo 2-4 e 18. Antes de analisar esses textos de maneira mais detalhada, passemos em revista as outras menções de Madiã e dos madianitas. Os testemunhos bíblicos dão deles um retrato ambíguo. Existem, por um lado, textos neutros, mesmo positivos, e, por outro lado, textos que apresentam os madianitas como fazendo parte dos piores inimigos de Israel.

Os textos negativos

No livro dos Números, no capítulo 25, trata-se da devassidão da parte dos israelitas e de cultos prestados a outros deuses. Os israelitas são seduzidos pelas filhas de Moab e por uma mulher madianita, que é em seguida morta pelo sacerdote Fineias. Números 25 é um texto complexo: a história da mulher madianita foi inserida depois da última grande redação do Pentateuco, no fim da época persa; mais tarde ainda, um redator acrescentou os versículos 14-18 para explicar os nomes dos protagonistas.[7] Essa história termina com um apelo para preparar uma guerra contra os madianitas, guerra que é rela-

[7] Ludwig SCHMIDT, *Das 4. Buch Mose. Numeri Kapitel 10,11-36,13*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 144-148.

tada em Números 31: todos os homens, inclusive cinco reis, são mortos (os nomes desses reis, no versículo 8, são retomados em Js 13,21), as mulheres são feitas prisioneiras. Moisés critica o fato de as mulheres madianitas terem sido deixadas com vida, pois elas incitaram os israelitas à infidelidade e à devassidão (Nm 31,13-14). Visto que Moisés ordena que todos os machos sejam mortos, deve-se concluir que os madianitas deveriam ter sido exterminados. Isso contradiz a narrativa de Juízes 6-8, que relata uma vitória de Gedeão contra os madianitas.

Paralelamente, um glosador mencionou, em Nm 31,16, o caso de Balaão. Na narrativa bíblica sobre Balaão (Nm 22), a questão não são as mulheres madianitas, mas os anciãos de Madiã que se associam aos anciãos de *Moab*[8] para pedir a Balaão que amaldiçoasse os israelitas (22,4 e 7). Esses três conjuntos de textos são certamente ligados entre si e datam da época persa (a história original de Balaão é mais antiga; o acréscimo dos madianitas foi sem dúvida feito sob influência de Números 25 e 31). Nesses textos, os madianitas designam, como os amalecitas, um inimigo exemplar de tipo nômade.

O segundo conjunto narrativo no qual aparecem os madianitas como inimigos de Israel se encontra na história de Gedeão, nos capítulos 6-8 do livro dos Juizes. Esse conjunto tem uma história redacional complexa; a sua versão mais antiga pode refletir conflitos entre os israelitas e tribos árabes. A narrativa antiga contava a proeza de Gedeão contra os madianitas. Em uma revisão posterior dessa história, atribuída aos redatores ditos deuteronomistas,[9] os madianitas, entretanto, são um "instrumento" de Yhwh que os envia para punir os israelitas que fazem o que é mau aos seus olhos. Em Jz 6,3.33; 7,12, os madianitas se encontram associados aos amalecitas e aos "filhos do Oriente". Depois que os israelitas clamaram a Yhwh, este chamou Gedeão para libertar os israelitas da mão dos madianitas.

Os autores dos versículos 7,12 e 8,26 sabem que os madianitas utilizam camelos. Gedeão, com a ajuda de um pequeno grupo, vence os madianitas e seus chefes Oreb e Zeb, que figuram ainda no Sl 83,12 (os dois) e em Is 10,26 (só Oreb). Oreb é o corvo, ou a personificação do "árabe" (em hebraico os dois nomes têm a mesma raiz). O primeiro sentido de Oreb é mais plausível porque Zeb designa o lobo, e esse par é bem atestado na poesia árabe.[10] Os versículos 5 e 12 de Juízes 8 mencionam, em compensação, como reis de Madiã, *Zebá e Sálmana* ("a sombra — a proteção — falhou"; se esse último

[8] A associação de Moab e Madiã se encontra igualmente na notícia de Gn 36,35 (=1Cr 1,46), segundo a qual um dos reis edomitas teria derrotado Madiã nos campos de Moab.

[9] Esse termo designa um grupo de escribas e de redatores que reeditaram, depois da destruição de Jerusalém em 587 antes de nossa era, certo número de textos mais antigos com a finalidade de explicar, à maneira do livro do Deuteronômio, a queda de Judá e a deportação como uma punição divina pelo não respeito da lei de Yhwh.

[10] Manfred ULLMANN, *Das Gespräch mit dem Wolf, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1981, p. 54-57.

não é um nome totalmente inventado, podemos pô-lo em relação com a divindade Salm, venerada na Arábia desde o século VI antes de nossa era). Embora a menção dos reis madianitas seja anacrônica, a narrativa de Juízes 6-8 pode guardar traços de conflitos entre as tribos madianitas e israelitas.

Enfim, o texto de Is 9,3, que evoca um "dia de Madiã", parece fazer alusão ao combate vitorioso contra Madiã, talvez aquele que está relatado em Juízes 6-8.[11]

Os textos positivos ou neutros

Fora das tradições sobre Moisés e o Sinai, o texto de Habacuc 3, analisado no capítulo precedente, menciona Madiã no contexto de uma teofania de Yhwh que vem de Temã e confirma, assim, a ligação entre Yhwh e Madiã.

Em Gn 25,2 (que tem um paralelo em 1Cr 1,33), Madiã aparece como um dos filhos que Quetura dá a Abraão, e o versículo 4 (=1Cr 1,33) contém uma lista de quatro filhos de Madiã. O capítulo 25 do Gênesis faz parte da versão sacerdotal da história de Abraão, que queria, talvez, reabilitar os madianitas contra as tradições negativas, mostrando que existem laços de parentesco entre Madiã e "Israel", visto que têm Abraão como o mesmo ancestral. De repente, o casamento de Moisés com uma madianita, em Êxodo 2, se torna lícito porque, para o meio sacerdotal do qual saiu Gênesis 25, os casamentos entre descendentes de Abraão são possíveis. Segundo Knauf, os nomes dos filhos de Madiã nesse texto têm paralelos nas línguas árabes do sul ou do norte e podem, portanto, refletir uma tradição mais antiga, até mesmo remontar a tribos existentes na época da escrita desse texto.[12]

A chegada a Madiã

Segundo a narrativa do Êxodo, Moisés é estreitamente ligado aos madianitas. As narrativas em Êxodo 2-4 e 18 são o resultado de uma história redacional complicada, muito difícil de se retraçar. Lembremos os diferentes episódios contidos nos capítulos 2-4. Moisés nasce no Egito num contexto de opressão dos hebreus pelos egípcios. Escondido por sua mãe numa cesta e adotado pela filha do faraó, ele se torna um príncipe egípcio (2,1-10). Na idade adulta, Moisés abate um egípcio e foge, ameaçado de morte pelo faraó (2,1-11.15a). Ele se instala na terra de Madiã, casa-se com Séfora, filha de um sacerdote madianita (2,15-24). Quando estava apascentando o rebanho

[11] Is 10,26 ("Iahweh do Exércitos brandirá o açoite contra ela, como fez ao ferir Madiã junto à rocha de Oreb") e Sl 83,10-12 ("(10) Faze com eles como a Madiã e Sísara, como a Jabin na torrente de Quison! [...] (12) Trata seus príncipes como Oreb e Zeb, como Zebá e Sálmana, todos os seus chefes [...]") fazem igualmente alusão a essa história.

[12] E. A. KNAUF, *Midian*, *op. cit.*, p. 84-86.

de seu sogro, ele chega à "montanha de Deus", onde Yhwh se apresenta a ele, chama-o para seu serviço e lhe dá a ordem de voltar ao Egito e fazer sair os israelitas (3,1-4,18). No caminho de volta, Yhwh, curiosamente, quer matar Moisés, que é salvo por sua mulher (4,19-26). Após ele ter escapado a esse ataque, Aarão, seu irmão, vem a seu encontro e chegam os dois no Egito (4,27-31).

A narrativa da vocação em Ex 3,1-4,18 não faz parte da história primitiva. Constata-se primeiro que, em 4,18, Moisés já diz a seu sogro que deve retornar ao Egito, e este lhe dá sua bênção, enquanto o versículo seguinte (4,19) contém ainda uma ordem de Yhwh a Moisés para que retorne ao Egito. A melhor explicação para essa duplicata está na tese segundo a qual o episódio de Ex 3,1-4,18 foi inserido mais tarde numa narrativa mais antiga. Pode-se, de fato, passar diretamente de 2,23a para 4,19:[13] "Muito tempo depois morreu o rei do Egito" (2,23a); "Yhwh disse a Moisés, em Madiã: 'Vai, volta para o Egito porque estão mortos todos os que atentavam contra a tua vida'. Tomou pois Moisés sua mulher e seus filhos; fê-los montar num jumento e voltou para a terra do Egito. Moisés levou em sua mão a vara de Deus" (4,19-20).

A primeira narrativa de Moisés em Madiã teria, então, contido 2,11-23a; 4,19-20.

A partida de Moisés do Egito para o Levante encontra paralelos, por exemplo, na narrativa de Sinué (por volta de 1900 antes de nossa era), que conta a fuga desse alto funcionário fazendo-o atravessar a fronteira fortificada em direção à península do Sinai. Ele se esconde dos guardas e chega à região dos lagos amargos: "Eu sufocava e minha garganta estava seca. Fiquei pensando: 'É o gosto da morte'. Tomei coragem e me pus de pé depois de ouvir o mugido do gado e perceber alguns sétyou (seminômades). Seu chefe, que havia estado no Egito, me reconheceu; me deu água e depois que fui com ele para junto de sua tribo, ele me fez ferver o leite. Eles me trataram bem".[14] Como Sinué, Moisés, que é, então, identificado pelas moças madianitas como egípcio (Ex 2,19), encontra seminômades do outro lado da fronteira egípcia.

O encontro em torno de um poço é um tema literário difundido na Bíblia e fora dela, frequentemente o prelúdio de um casamento. É de se perguntar se esse episódio (2,15b-20) foi acrescentado a uma narrativa mais antiga, para lhe dar mais colorido, como poderia indicar o versículo 2,15: "Moisés, fugindo da vista do faraó, estabeleceu-se na terra de Madiã (*wayyēšeḇ*) e assentou-se (*wayyēšeḇ*) junto a um poço". Encontramos aí duas vezes o mesmo verbo. O primeiro sugere que Moisés já está estabelecido em

[13] Os versículos 2,23b-25 são geralmente atribuídos ao texto sacerdotal, mais recente.

[14] Tradução de Jacques BRIEND e Marie-Joseph SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire de Israel*, *op.cit.*, p.17.

Madiã,[15] enquanto a instalação perto de um poço prepara a narrativa de sua integração na família de um sacerdote madianita e seu casamento com sua filha nos versículos 16-20.

A narrativa mostra um Moisés que, ao contrário do que fez no Egito, não foge, mas defende as sete filhas do sacerdote madianita contra os pastores hostis. O fato de os textos falarem de sete filhas (um número "redondo") sugere, sem dúvida, que o sacerdote e xeique de Madiã não tem filhos e que Moisés pode facilmente se tornar seu genro.

O sacerdote de Madiã que tem vários nomes

Ex 2,16 fala somente do sacerdote de Madiã, e o versículo 21 sugere "o homem". Esse personagem aparece sob diversos nomes na Bíblia: Raguel (Ex 2,18); Jetro, sacerdote de Madiã (Ex 3,1 e 18,1-2), e sua variante Jeter (Ex 4,18 — outros manuscritos e atestados textuais têm Jetro); Hobab, filho de Raguel, o madianita, sogro de Moisés (Nm 10,29); Queni, sogro de Moisés (Jz 1,16 — alguns manuscritos dos Setenta têm Hobab); Hobab, sogro de Moisés, fazendo aparentemente parte dos quenitas (Jz 4,11). Essa diversidade mostra que se tentou identificar esse madianita de diversas maneiras.

Raguel aparece diversas vezes em Gênesis 36 (= 1Cr 1,35.37) como nome de um dos filhos de Esaú/Edom e significa "amigo de El". O nome é atestado em diferentes zonas linguísticas do semítico.

Jetro (tendo como variante *Jeter* atestado igualmente em Jz 8,20 como um filho de Gedeão; 1Rs 2,5.32; 1Cr 2,17.32; 4,17; 7,38, como um descendente de Judá), significa "resto, seu resto" (uma criança que sobrevive a um nascimento difícil), é um nome do oeste semítico. Outra variante do nome, Jetrã, aparece como nome de um clã de Seir (Gn 36,26 = 1Cr 1,41), e Jetra ou Jeter como nome ismaelita (2Sm 17,25; 1Cr 2,17).

Hobab ("amigo") é um nome do semítico do sul. Queni/quenita designa uma tribo que sabe trabalhar com o ferro.

Nenhum desses nomes é tipicamente "madianita". Portanto, pode-se sublinhar a ligação com os quenitas e o fato de que o nome Raguel é igualmente um nome edomita, que leva para o Sul. É, entretanto, impossível encontrar um personagem histórico preciso por trás desses diferentes nomes.

O que importa na narrativa bíblica é a ligação entre Moisés e um sacerdote madianita. Assim, segundo a narrativa de Ex 3,1-4,18, inserida entre 2,23 e 4,19, a revelação de Yhwh se dá quando ele está trabalhando como pastor a serviço do sacerdote de Madiã. Segundo Êxodo 3, a montanha de Deus se encontra, por consequência, em território madianita.

[15] Essa dificuldade foi contornada pelo texto grego da Septuaginta, que substitui "instalar-se" por "ir em direção de".

O episódio de Êxodo 4,24-26, inserido tardiamente, no qual Yhwh vem para atacar Moisés, permanece enigmático. Na perspectiva de nossa pesquisa, pode-se realçar que esse ataque se dá no caminho de Madiã para o Egito e que é a mulher madianita de Moisés que o salva, circuncidando seu filho e pondo seu sangue no sexo de seu esposo. Esse episódio reflete o fato de que os madianitas praticavam a circuncisão? Yhwh é apresentado, nesse texto, como uma divindade perigosa da qual é preciso se proteger. Mas como explicar essa hostilidade? A comparação com Gn 32,23-32, em que o patriarca Jacó é atacado por um ser misterioso que é, em seguida, identificado como Deus, sublinha o caráter iniciático do encontro. Mas enquanto Jacó se salva sozinho, Moisés tem necessidade do apoio de uma madianita. Ex 4,24-26 sublinha a implicação de uma mulher madianita na prática da circuncisão, que aparece, aqui, como um meio de se proteger de Yhwh, que é descrito, nessa breve narrativa, como uma divindade extremamente perigosa.

O culto de Yhwh instaurado por um sacerdote madianita

A ligação entre Yhwh e o sacerdote de Madiã é ainda sublinhada na narrativa de Ex 18, que é colocada exatamente antes da grande revelação do Sinai em Ex 18-24:

> Jetro, sacerdote de Madiã, sogro de Moisés, ouviu tudo o que Deus[16] havia feito a Moisés e a Israel seu povo [...] (2) Jetro, o sogro de Moisés, tomou Séfora, mulher de Moisés, depois que este a devolvera, (3) com os dois filhos dela, um dos quais se chamava Gersam porque Moisés dissera: "Sou um imigrante em terra estrangeira", (4) e o outro Eliezer, porque "o Deus de meu pai é minha ajuda e me libertou da espada de faraó". (5) Jetro, o sogro de Moisés, foi junto com os filhos e a esposa de Moisés encontrar-se com ele no deserto onde estava acampado, junto à montanha de Deus. (6) Disseram a Moisés: "Eis que o teu sogro Jetro vem a ti acompanhado de tua esposa com os teus dois filhos". (7) Moisés saiu ao encontro do sogro, inclinou-se[17] diante dele, abraçou-o e, indagando pelo bem-estar um do outro, entraram na tenda.[18] (8) Moisés contou ao sogro tudo o que Yhwh havia feito a faraó e aos egípcios por causa de Israel, assim como todas as tribulações que encontraram pelo caminho, das quais Yhwh os livrara. (9) Jetro alegrou-se por todo o bem que Yhwh tinha feito a Israel, livrando-o

[16] Fragmentos da Guenizá do Cairo e o grego têm "Yhwh".

[17] Segundo o Pentateuco Samaritano, é Jetro que se prosterna; trata-se, sem dúvida, de uma correção teológica.

[18] No Pentateuco samaritano e em alguns manuscritos gregos "Ele o fez entrar".

das mãos dos egípcios. (10) Então Jetro disse: "Bendito seja Yhwh que vos libertou da mão dos egípcios e da mão de faraó,* e libertou o povo da escravidão aos egípcios.[19]* (11) Agora sei que Yhwh é maior que todos os deuses..." (12) Jetro, o sogro de Moisés, ofereceu[20] a Deus um holocausto e sacrifícios. Vieram Aarão e todos[21] os anciãos de Israel, para comerem pão com o sogro de Moisés diante de Deus. (27) Depois Moisés deixou seu sogro voltar, e ele retomou o caminho para seu país.

Êxodo 18 comporta duas grandes partes que estão ligadas pelo personagem do sogro de Moisés: os versículos 1 a 12 (e 27) que acabamos de traduzir relatam a visita e o sacrifício oferecido a Yhwh, enquanto os versículos 13-26 tratam da instalação de juízes, a conselho de Jetro, que se dá conta de que Moisés não pode, sozinho, resolver todas as questões no interior de seu povo. Essa última parte foi acrescentada mais tarde ao Êxodo, com base num texto do livro do Deuteronômio que relata, também, o estabelecimento de juízes sem mencionar Jetro (Dt 1,9-18).

Êxodo 18,1-12 sempre surpreendeu os comentadores; desde a Idade Média, o sábio judeu Abraham ibn Ezra tinha observado que esse texto é problemático: Israel já se encontra na montanha de Deus, enquanto é só no início do capítulo seguinte que se trata da chegada ao Sinai; da mesma forma, o versículo 12 do capítulo 18 pressupõe um altar para os sacrifícios oferecidos a Yhwh enquanto esse altar só é construído em Ex 24,4.

É por isso que frequentemente se quis colocar essa história mais longe na narrativa da revelação divina no Sinai. Mas se esse era o seu lugar inicial, porque os redatores posteriores à versão original teriam inserido essa passagem em lugar errado? É de se imaginar que existia uma memória da contribuição madianita ao culto de Yhwh impossível de ser ignorada; e a única maneira pela qual se podia integrá-la era colocando-a antes da "verdadeira" revelação do Sinai.

Se lemos a história da forma que ela tem agora, nota-se que ela pressupõe Êxodo 2-4 e a narrativa da saída do Egito. Entretanto, há também elementos que não convergem com a narração dos capítulos 2 a 4, especialmente o fato de que a mulher de Moisés não o acompanhou ao Egito (ao contrário do que é afirmado em 4,20) e que Moisés a enviou de volta, observação que evoca o divórcio. Essa precisão espantosa pode ter sido acrescentada por um redator posterior para preparar a narrativa de Números 12, onde se trata de

[19] A última parte do versículo (entre asteriscos) falta na Setenta.

[20] A versão síria, como o Targum e a Vulgata, propõem "ele trouxe" em vez de "tomou um holocausto e sacrifícios para Deus", o que é igualmente uma correção dogmática.

[21] O Pentateuco samaritano tem "alguns".

um (outro) casamento de Moisés com uma mulher cushita. A narrativa de Êxodo 18 conhece dois filhos de Moisés, bem como seu nome, enquanto Êxodo 2 fala de um único (Gérson), 4,20, dos filhos (sem nome), e 4,25 de novo de um filho só.

Os versículos 18,2-4 constituem, talvez, um acréscimo à história primitiva, acréscimo que quer harmonizar as diferentes notícias sobre os filhos de Moisés, insistindo no fato de que a família madianita de Moisés permanece com seu sogro e que ela não o acompanha na ocasião da revelação decisiva no Sinai.

A comparação entre Ex 18,5 e Ex 3,1 sugere que a montanha de Deus se encontra em território madianita e que Jetro aí acolhe Moisés. É de se notar que Jetro conhece o nome de Yhwh, embora em lugar nenhum é dito que Moisés tenha comunicado esse nome a seu sogro.

A "confissão de fé" de Jetro em 18,10-11 é, certamente, na sua forma atual, um elemento tardio que se assemelha à de Raab, uma prostituta de Jericó, no capítulo 2 do livro de Josué. Na época persa, esses textos reivindicam a ideia de que os povos estrangeiros reconhecem a superioridade, ou mesmo a unicidade, do deus de Israel.

Ex 18, 10-11	**Js 2,9-11**
Bendito seja Yhwh que vos libertou da mão dos egípcios e da mão de faraó, e libertou o povo da submissão aos egípcios. Agora sei que Yhwh é maior do que todos os deuses...	Sei que Yhwh vos deu esta terra e [...] Porque temos ouvido como Yhwh secou as águas do mar dos Juncos, quando saístes do Egito... nosso coração desfaleceu ... por causa da vossa presença porque Yhwh, o vosso Deus, é Deus lá em cima, nos céus como embaixo na terra.

O episódio de Ex 18,1-12 termina com um sacrifício para Yhwh *antes* da construção do santuário descrito nos capítulos 35-40, *antes* da revelação dos diferentes tipos de sacrifícios da instalação oficial dos sacerdotes em Levítico 1-9. A presença de Aarão e os anciões por ocasião da cena do sacrifício se explica, sem dúvida, pela tentativa de um redator de harmonizar esse texto com Ex 24, que insiste igualmente em uma relação privilegiada de Aarão e de seus anciões os quais, neste capítulo, têm acesso imediato ao deus de Israel. Entretanto, mesmo no contexto muito retocado, o sacerdote de Madiã desempenha um papel decisivo por ocasião do sacrifício: "Jetro, o sogro de Moisés, *tomou* (*wayyiqaḥ*) um holocausto e sacrifícios para Deus".

Os comentadores têm discutido bastante para saber quem era o "chefe de cerimônias" desse sacrifício. Na versão da *Tradução Ecumênica da Bíblia* (TEB), "ele participou" em lugar de "ele tomou" trai certo embaraço. Segundo

o texto hebraico, não há outra possibilidade senão compreender que é Jetro quem toma a iniciativa desse sacrifício. Mesmo os redatores que inseriram o personagem de Aarão não lhe dão a iniciativa. A versão primitiva desse encontro entre Moisés e Jetro termina então com um sacrifício do sacerdote de Madiã feito para Yhwh. A partir dessa observação, pode-se, com efeito, imaginar que o sacerdote de Madiã era um sacerdote de Yhwh. Segundo as diversas observações que acabamos de fazer, podemos reconstruir, *grosso modo*, a tradição antiga desta maneira:

> Jetro, sacerdote de Madiã, sogro de Moisés, ouviu tudo o que Deus havia feito para Moisés e para Israel, seu povo. (5) Jetro vem encontrá-lo no deserto onde ele estava acampado. (7) Moisés saiu ao encontro de seu sogro, se prosternou e o abraçou. E, indagando pelo bem-estar um do outro, entraram na tenda. (8) Moisés contou ao sogro tudo o que Yhwh havia feito ao faraó e aos egípcios. (10) Jetro disse: "Bendito seja Yhwh, que vos libertou da mão dos egípcios e da mão do faraó." (12) Jetro, sogro de Moisés, tomou um holocausto e sacrifícios para Deus.[22]

A hipótese madiano-quenita

No século XIX, a observação da importância dos madianitas a respeito da origem da veneração de Yhwh deu lugar à chamada "hipótese madiano-quenita".[23] Ela foi formulada, pela primeira vez, pelo historiador e publicista Friedrich Wilhelm Guillany, escrevendo, sob o pseudônimo de Richard von der Alm, o primeiro tomo de seus *Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation* ("Cartas teológicas aos letrados da nação alemã"), em 1862. Em seguida, ela foi aprofundada, com diversas variantes, por diferentes especialistas do Antigo Testamento. A ideia básica era que Moisés conheceu o culto de Yhwh graças à mediação dos madianitas.

Visto que, em certos textos, o sogro de Moisés é identificado como quenita, postulou-se uma ligação entre a tradição madianita e a de Caim (*q-y-n*), cujo nome se deixa aproximar de Quenita. No fim da história de Caim, que mata seu irmão Abel e se torna, ao mesmo tempo, o fundador da civilização, o autor relata o começo da veneração de Yhwh pelo conjunto da humanidade: "Começou-se, desde então, a invocar o nome de Yhwh" (Gn 4,26). Mas os laços entre essa história e as narrativas sobre Moisés e os madianitas/quenitas são bastante distendidos.

[22] Essa reconstrução é próxima à da proposta por E. A. KNAUF, *Midian, op. cit.*, p. 156-157.

[23] Joseph BLENKINSOPP, "The Midianite-Kenite hipothesis revisited and the origins of Judah", *Journal of the Study of the Old Testament*, 33, 2008, p. 131-153.

Outra ligação com os quenitas talvez seja mais interessante. Em Nm 24,21, os quenitas são opostos aos amalecitas: os últimos são malditos por Balaão, enquanto os quenitas são assegurados de uma morada segura (v. 21); do mesmo modo, em 1Sm 15,5, Saul aconselha os quenitas a se separarem dos amalecitas, visto que os primeiros tinham agido com *hesed*, "lealdade", para com os israelitas, quando estes subiram do Egito. Jael que, em Juízes 4 e 5, mata Sísara, chefe do exército dos inimigos das tribos israelitas, é a mulher de um quenita (Jz 4,17; 5,24) e, segundo 1Cr 2,55, os recabitas, um grupo de "javistas" com um ideal nômade, são de origem quenita. Caleb é, segundo Nm 32,12, um cenezeu, membro de um clã que se poderia, talvez, aproximar dos quenitas.[24] Caleb é, além disso, apresentado como alguém que segue fielmente Yhwh (Nm 13-14), e é por isso que ele recebe o território de Hebron (Js 14,14). Parece, assim, que os calebitas e os cenezeus são um clã ligado a Judá. Talvez o próprio Judá fosse, originalmente, uma dessas tribos árabes instaladas no Sul e ligadas aos madianitas, quenitas e edomitas.

Yhwh, Israel e Edom

Lembremos que o papiro Anastasi VI menciona, durante o reinado de Sethi II, os shasu de Edom. Os shasu são, portanto igualmente ligados a Edom e, no Gênesis e em outros textos (como Dt 2,2-8), insiste-se na irmandade entre Jacó (Israel) e Esaú (Edom). Esses textos dão a impressão de uma ligação privilegiada entre Israel e Edom em comparação com os outros vizinhos. Em Dt 2,5, é dito que é Yhwh quem deu Seir aos filhos de Esaú (uma observação semelhante aparece em Js 24,4). E no capítulo 23 do mesmo livro, os edomitas são considerados o povo "irmão" dos israelitas: "Não abomines o edomita, pois ele é teu irmão" (23,8). Por outro lado, a Bíblia hebraica condena, várias vezes, os deuses nacionais dos moabitas e dos amonitas, Quemós e Melcom, mas jamais o deus de Edom. O autor do texto de 1Rs 11,1-19 critica o rei Salomão por suas numerosas mulheres que o arrastam para o culto de seus deuses nacionais. Curiosamente, apesar da presença de edomitas entre essas esposas, o texto menciona somente os nomes dos deuses dos amonitas, dos moabitas e dos sidônios, mas não o do deus de Edom!

Prosseguindo nessa pista, parece que, ao contrário de Moab e Amon, a Bíblia não menciona o deus nacional de Edom, de nome Qaus ou Qos. Este só é atestado diretamente a partir do século VI ou V, mas, provavelmente já era venerado na época assíria como o mostram os nomes de reis, como Qosmalak e Qosgabri, dessa época. Sua importância talvez se reflita também nos nomes pertencentes a listas egípcias concernentes *grosso modo* à região

[24] Em Gn 15,19, os quenitas e cenezeus são mencionados juntos.

edomita: *qśr*ʿ ("Qos é meu pastor"), *qśrbn* ("Qos é brilhante") etc.[25] O auge de sua popularidade será atingido na época idumeia ou nabateana (desde o século IV antes de nossa era). O nome Qaus ou Qos tem conotações "árabes", significando "arco"; trata-se ou de um arco divinizado ou simplesmente de um título para o deus da guerra. A descoberta de um santuário edomina nas proximidades de Arad (norte do Negueb) forneceu inscrições mencionando Qos e estatuetas divinas que se pode identificar a esse deus ou à sua consorte (divindade associada).

Tirando conclusões das observações sobre a estreita ligação entre Israel e Edom, bem como sobre a entrada em cena um tanto quanto tardia de Qos, poderíamos especular que Yhwh era igualmente venerado em Edom e que Qos assume o seu lugar somente quando Yhwh se torna a divindade nacional de Israel e de Judá. Poderíamos dizer que Yhwh e Qos eram dois nomes, ou mesmo dois títulos para a mesma divindade. Mas tudo isso requer aprofundamento.

Em resumo, a documentação sobre Moisés e Madiã confirma as indicações fornecidas pelos textos que evocam uma proveniência sulista de Yhwh e talvez a sua ligação com os shasu, tribos seminômades entre as quais se pode contar os madianitas e os quenitas. Já vimos que Juízes 5 faz Yhwh vir do Seir. A ligação entre Yhwh e Edom se encontra ainda num texto recente da última parte do livro de Isaías. "Quem é este que vem do Edom, de Bosra com vestes fulgurantes, que vem majestoso no seu traje, marchando na plenitude de seu vigor? — Sou eu que promovo a justiça, que sou poderoso para salvar..." (Is 63,1).

É mais difícil saber que semelhança histórica se pode atribuir às narrativas sobre Moisés e Madiã. Moisés foi, talvez, o chefe de um grupo de *ʿapiru* que, saído do Egito, encontrou Yhwh em Madiã e o deu a conhecer, em seguida, a outras tribos no Sul. Essa questão será retomada na continuação da pesquisa.

[25] Ernst Axel KNAUF, "Qaus", *Ugarit-Forschungen*, 16, 1984, p. 94-95.

Capítulo 4

COMO YHWH SE TORNOU O DEUS DE ISRAEL?

O encontro entre Yhwh e "Israel": traços de memória

Segundo a narrativa bíblica que se encontra no Êxodo (19-24), Yhwh se torna o deus de Israel em seguida à sua revelação sobre o monte Sinai e à conclusão de um contrato ou de uma "aliança". Por ocasião dessa teofania os hebreus ouvem a voz de Yhwh, em meio ao trovão, que lhes comunica os "dez mandamentos". Em seguida, o povo, não podendo suportar essa proximidade do divino, pede a Moisés que seja o mediador entre esse Yhwh e Israel. Yhwh se apresenta, então, como o deus que venceu o Egito: "Vós mesmos vistes o que eu fiz aos egípcios, e como vos carreguei sobre asas de águia e vos trouxe até mim" (19,4), e anuncia a todo o povo seu nome que, até então, só tinha sido revelado a Moisés. "Eu sou Javé teu Deus, que te fiz sair da terra do Egito, da casa da escravidão" (20,2). A nova relação entre Javé e Israel é ratificada por um ritual de sangue, com o qual Moisés asperge o altar e o povo. Essa história da teofania no Sinai guarda, como as narrativas da vocação de Moisés, a lembrança de que Javé não foi, desde sempre, o deus de Israel; essa relação é fruto de um encontro.

O encontro entre Javé e Israel é descrito de diferentes maneiras nos textos bíblicos. No livro atribuído ao profeta Oseias, é dito simplesmente que Javé "encontrou" Israel no deserto: "Como uvas no deserto, assim eu encontrei Israel, como um fruto em uma figueira nova, assim eu vi vossos pais" (9,10). Segundo o capítulo 20 do livro de Ezequiel, a história entre Yhwh e Israel começa no Egito, por uma escolha de Yhwh: "Tu lhes dirás: Eis o que diz o Senhor Yhwh: No dia em que escolhi Israel, em que levantei minha mão para a estirpe da casa de Jacó, revelei-me a eles na terra do Egito, levantei a mão para eles e disse: Eu sou Yhwh, vosso Deus".

Embora esses textos não estejam de acordo quanto ao lugar em que se estabeleceu essa relação, eles concordam com a ideia de que Yhwh, a um dado momento, escolheu Israel e que esse povo não foi, desde sempre, o *seu* povo. Essa constatação nos leva a indagar sobre o nome de Israel e sobre a sua significação. O que se pode dizer desse nome, quando e em que circunstâncias podemos imaginar esse encontro no plano histórico?

O nome de Israel

Israel contém o elemento teofórico *ʾēl*, que pode ser compreendido como o nome próprio de um deus que encontramos, por exemplo, em Ugarit, como deus criador e chefe do panteão, mas que pode também, em certos casos, ser utilizado como um nome genérico para "deus". O nome de Israel se compõe dos mesmos elementos que o de Ismael (*Yišmāʿ-ʾēl*), que significa "que El escuta". Trata-se, portanto, de um verbo na terceira pessoa da conjugação para *pré-formantes*, na forma do jussivo (exprimindo uma injunção), combinado com o nome da divindade.

A etimologia do nome *Yišra-ʾēl* foi discutida. No livro de Gênesis, o autor da narrativa da luta de Jacó com um ser misterioso, que se revela ser Deus, propõe uma etimologia popular: "Ele diz: não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus (*kî śārîtā ʿim ʾĕlōhîm*)... (32,29). A mesma explicação se encontra no livro de Oseias: "em seu vigor lutou com Deus (*ûḇʾônô śārāh ʾêt ʾelōhîm*)" (12,4). Segundo essa etimologia, o nome seria construído a partir da raiz *śrh*, "lutar, combater". Nesse caso, o sentido primeiro seria certamente "Que El combate" porque, nos nomes teofóricos, o nome da divindade se encontra na posição de sujeito e não de objeto direto. Contudo, essa raiz é atestada, na Bíblia, só nos dois textos que acabamos de evocar e só existem poucas ocorrências em outras línguas semíticas: aparentemente, o nome *iś-ra-il* é atestado em Ebla (com o sentido possível de "combater").[1]

Outras propostas têm sido feitas: o nome poderia ser construído a partir da raiz *yšr* ("ser justo"). Tratar-se-ia, então, de uma construção com a conjugação em aformantes: "El é justo." Essa raiz é reencontrada em dois textos poéticos do livro do Deuteronômio que afirmam: "Ninguém é comparável ao Deus de Jesurun" (*ʾên kāʾēl Yĕšūrûn*)" (32,15; 33,5.26). O nome Jesurun é utilizado como um nome poético para Israel[2] e parece ser construído com ajuda da raiz "ser justo". Uma explicação a partir da raiz *yšr* pode igualmente se apoiar sobre um tablete fragmentário de Ugarit contendo uma lista na qual figuram os nomes de uma corporação de soldados carroceiros. Um desses soldados leva o nome de *yšrʾil*.[3] Esse tablete se encontrava ainda no forno por ocasião da destruição de Ugarit e pode ser datado do fim do século XIII antes de nossa era, portanto contemporâneo da primeira atestação de Israel no Egito. Mas o nome da lista de Ugarit

[1] Manfred GORG, "Israel in Hieroglyphen", *Biblische Notizen*, 106, 2001, p. 21-27; Peter VAN DER VEEN *et al.*, "Israel in Canaan (long) before Pharaoh Merenptah? A fresh look at Berlin statue pedestal relief 21687", *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 2, 2010, p. 15-25, p. 24, n. 66. Outros aproximam o nome da raiz "ser justo", ou ainda "proteger".

[2] Ver também Is 44,2.

[3] UT 2069:3 = KTU 4.623:3.

não tem necessariamente ligação com o Israel bíblico[4] e a vocalização do nome Israel nos textos bíblicos pleiteiam, antes, a favor de uma construção com pré-formantes.

Essa pista abre outra possibilidade, a explicação do nome a partir da raiz bem atestada *śrr* ("reinar, governar, comandar, se impor como senhor"): "Que ele se imponha como senhor, que ele reine". A Bíblia hebraica talvez conserve traços dessa significação. O texto massorético de Os 12,5 ("Ele lutou contra um anjo e o venceu" [*wayyāśar 'el-mal'ak wayyūkāl*]) é o resultado de uma revisão dogmática. Os massoretas queriam evitar uma proximidade muito grande entre Jacó e Deus e, por consequência, inseriram a palavra *mal'āk* ("anjo"), transformando, assim, o termo *'ēl* que, na origem, significava o deus El, por uma leve mudança de vocalização, em uma preposição *'el* ("para, em direção a").[5] Por consequência, o texto primitivo pode ser reconstruído assim: "El se impôs e o levou (*wayyāśar 'el wayyūkāl*)".

A Bíblia atesta, por outro lado, outros nomes próprios com a raiz *śrr* como, por exemplo, Śerāyāh ou, na forma longa, Śerāyāhû, "Yhwh reina", nome de um sacerdote em 2Rs 25,18 e de um funcionário do rei Sedecias em Jr 36,26.

A explicação popular com ajuda da raiz *śrh*, " bater-se", nos textos de Gênesis 32 e Oseias 12, pôde suplantar a etimologia original no momento em que Yhwh, deus guerreiro, se tornou o deus tutelar do grupo Israel. A raiz de "reinar", "impor-se como senhor", convém melhor para El, o chefe dos panteões e o rei dos deuses.

A estela de Merneptá

A primeira atestação clara de Israel fora da Bíblia referindo-se ao Israel "bíblico" se encontra na estela do faraó Merneptá que podemos datar entre 1210 e 1205. Essa estela de granito, medindo 3,18 metros de altura por 1,61 metro de largura e 31 centímetros de espessura relata as vitórias do rei do Egito por ocasião de uma campanha no Levante. Nela se encontram especialmente as seguintes afirmações:[6]

> Uma grande alegria é advinda ao Egito e o júbilo sobe para todas as cidades da terra bem-amada. Elas falam das vitórias alcançadas por Merneptá contra o Tjehenu...[7]

[4] Philip R. DAVIES, *In Search of "Ancient Israel"*, Sheffield: JSOT Press, 1992, p. 57-58.

[5] O que gramaticalmente levanta um problema: devia-se ter, de preferência, um *'et*, marcador do complemento objeto direto.

[6] Para a tradução, ver Claire LALOUETTE, *L'Empire des Ramsés*, Paris: Flammarion, 2000 [1985], p. 267.

[7] Os "líbianos" designam os povos ocidentais e meridionais contíguos ao vale do Nilo a oeste.

Os chefes tombam dizendo: Paz (*š-l-m*)! Nem um só levanta a cabeça entre os Nove Arcos.[8]
Vencida está a terra dos Tjehenu. O Hatti[9] está pacífico.
Canaã está despojado de tudo o que tinha de mau.
Ascalon é conduzido. Gazer está preso.
Jenoam[10] se torna como se nunca tivesse existido.
Israel está destruído, nem mesmo a sua semente existe.
A Síria (Hourrou) tornou-se uma viúva para o Egito.
Todas as terras estão unidas; elas estão em paz.
(Cada um dos) que vagavam estão agora ligados pelo rei do Alto e Baixo Egito, Baenrê, o filho de Rê, Merneptá, dotado de vida, como Rê, cada dia.

Segundo uma publicação recente, teria sido descoberto o nome de Israel em uma transliteração bem diferente da estela Merneptá, no pedestal de uma estátua — que poderia ser mais antiga (talvez da época de Ramsés II?). Aí estão mencionados, claramente, Ashkelon (Ascalon) e Canaã, como na estela de Merneptá; o terceiro cartucho poderia conter o nome de Israel.[11] Entretanto, a proposição de leitura — que é uma restituição — é *Ia-cha-ri*, ou *Ia-cha-l*. Esse topônimo parece *a priori* bastante diferente do *Isrial* da estela de Merneptá. É igualmente o caso da proposição recente de Manfred Görg de ler *a-chi-ru*. O fato de faltar, nessas reconstituições, o nome divino de "El" é, então, explicado pela hipótese de que ele está subentendido nesse nome que designa um grupo a serviço desse deus. Tratar-se-ia da transliteração da raiz *šyr*, "cantar", e o "a" corresponderia, então, à primeira pessoa: "Eu quero cantar (para El)". E justamente, na narrativa bíblica, após a travessia do mar dos Juncos, o povo se põe a cantar pra Yhwh (em Ex 15,7 se encontra a mesma forma na primeira pessoa do plural).[12] Essa reaproximação permanece muito especulativa, sobretudo a ideia de um nome próprio formado a partir de um verbo na primeira pessoa do plural. Note-se, ainda, que no pedestal de Berlim o topônimo está escrito numa cerca, o que indica, de preferência, um nome de país, de cidade ou de fortaleza vencida. Na estela de Merneptá

[8] Os "nove arcos" é um termo usado para representar os inimigos tradicionais do Egito.

[9] Designa os hititas na Anatólia.

[10] Identificação incerta; o nome é atestado em vários documentos egípcios. Js 16,6 menciona uma cidade de nome Janoe como fronteira de Efraim, mas não é certo que se possa aproximá-la do nome inscrito na estela egípcia. Aparentemente Janoe designa uma região na Palestina do Norte ou na Transjordânia (Manfred WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 102, n. 136).

[11] P. VAN DER VEEN *et. al.*, "Israel in Canaan (long) before Pharaoh Merenptah? A fresh look at Berlin statue pedestal relief 21687", art. citado, p. 15-25.

[12] Manfred GÖRG, "Weitere Beobachtungen und Aspekte zur Genese des Namens 'Israel'", *Biblische Notizen*, 154, 2012, p. 57-68.

(ulterior), o nome de Israel é escrito como etnônimo (determinativo representando um homem e uma mulher). No máximo, poderia se tratar, na inscrição do pedestal de Berlim, de uma variante quase contemporânea; na pior das hipóteses, de um totalmente outro topônimo.[13]

Voltemos à estela de Merneptá, e observemos a fineza e os jogos de palavras típicos da retórica real. Primeiro, o nome de "Israel" é determinado por um homem e uma mulher, assim como por três traços verticais indicando o plural. Isso não significa que se trate de um grupo nômade, mas do nome de um grupo e não de uma região ou de uma localidade. E é dito que esse Israel não tem mais "*pr.t*". A significação desse termo é dupla. Pode tratar-se de semente ou de trigo. Existe, com efeito, entre os egípcios (como, aliás, entre outros povos), o costume de destruir o campo de trigo dos territórios vencidos. A afirmação de que Israel não tem mais semente pode igualmente evocar a prática egípcia de cortar o pênis dos inimigos mortos. O texto talvez seja deliberadamente ambíguo, pois o escriba poderia ter deixado o termo bem claro escolhendo três grãos de trigo para a significação "trigo" ou o falo como determinativo para o sentido de "esperma, semente".[14]

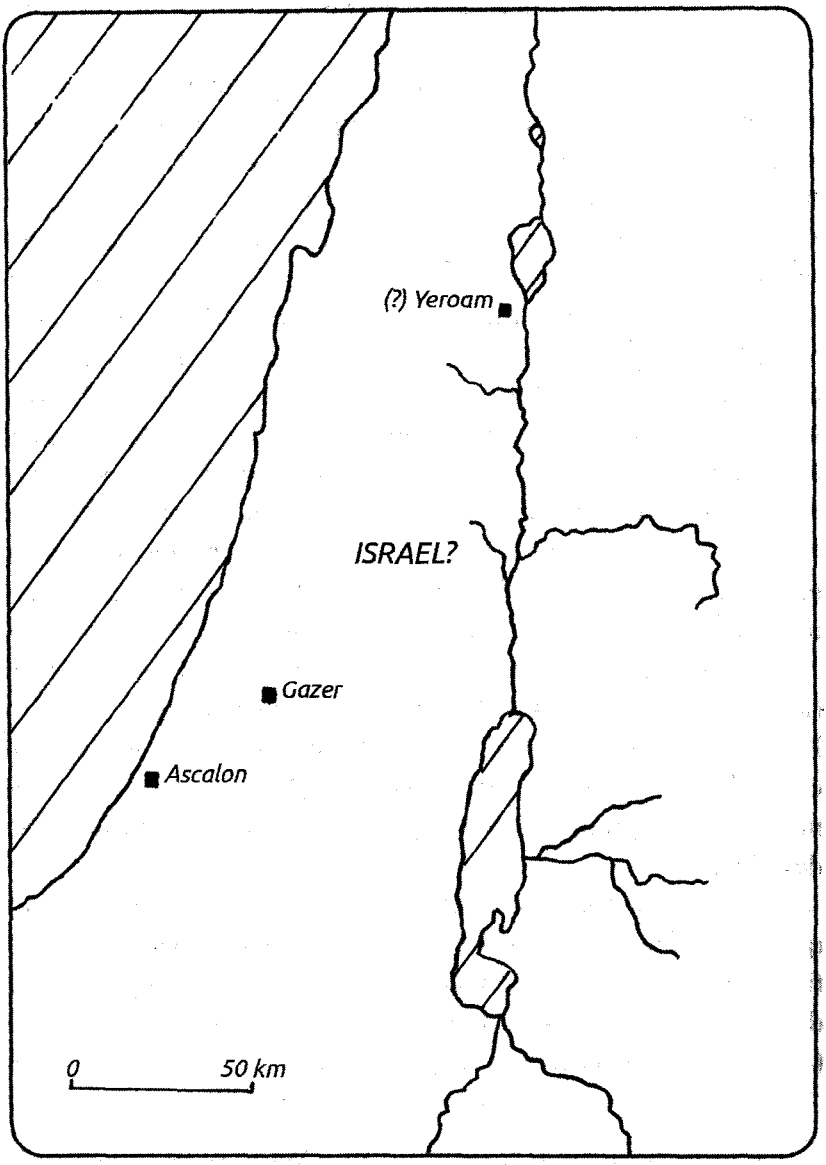
A continuação é construída por aliteração e personifica a "Síria" (o país onde se encontra Israel) como viúvas (plural) de luto. Israel aparece, então, como "homem" (semente) e "Síria" como "mulher". Em diferentes níveis, esse versículo afirma como Israel (o grupo) e Síria (o país) desmoronaram por causa do Egito.

A identidade exata de Israel, nessa inscrição, permanece aberta. E o que se deve entender por "Síria"? Trata-se de um sinônimo poético para Canaã ou somente de uma parte de Canaã? O texto da estela situa Israel, sem dúvida, entre Ascalon, Gazer e Jenoam (Janoam). Se, nessa enumeração geográfica, Ascalon e Gazer designam as extremidades sul e Janoam a extremidade norte, pode-se imaginar esse Israel na região montanhosa de Efraim, isto é, a região em que Saul vai fundar seu "reino". Aparentemente, Israel é um grupo cujo nome é conhecido dos egípcios e que é considerado por eles como um fator potencial de desordem, e também como um inimigo importante contra o qual é preciso assegurar uma rápida vitória.

A menção do nome de Israel nessa estela não pressupõe um "êxodo", nem uma emigração desse grupo do país do Egito. Nada é dito de uma proveniência de fora da Palestina. Resta uma questão: esse grupo, cujo nome indica que aqueles que o levam prestavam antes um culto ao deus El, chefe dos panteões cananeus, venerava já o deus Yhwh?

[13] É a apreciação do egiptólogo Youri Volokhine, da Universidade de Genebra. Seu colega, Thomas Schneider, da Universidade de San Diego, é mais categórico e considera a aproximação com Israel como uma especulação sem fundamento. Agradeço a esses dois colegas os seus comentários e sua ajuda.

[14] Ludwig D. MORENZ, "Wortwitz — Ideologie — Geschichte: 'Israel' im Horizont Mer-em-ptahs", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 120, 2008, p. 1-13.



Os locais mencionados na estela de Merneptá.

A identidade desse Israel

Segundo André Lemaire, a origem de Israel se encontra no nome de um clã, "Asriel", instalado na montanha de Efraim (nome mencionado em Nm 26, 31 como um dos clãs de Galaad, em Js 17,12 e 1Cr 7,14, como filho de Manassés e em dois óstracos de Samaria, 42 e 48). Esse clã teria adquirido tal importância que teria dado seu nome a uma coalizão de clãs (como os francos para a França ou a região de Schwyz para a Suíça).[15] Essa tese é interessante, mas frágil: os textos bíblicos que mencionam esse clã são pouco numerosos e datam o mais cedo, sem exceção, da época persa. A mudança da letra *aleph* para *yod* é igualmente um fenômeno linguístico recente. E, finalmente, é difícil de compreender como esse clã tão marginal tenha podido estar na origem do nome de Israel.

No que concerne ao Israel da estela de Merneptá, pode-se imaginar uma coalizão de clãs, ou de tribos, venerando como deus tutelar a divindade "El", possuindo uma identidade, ou mesmo uma etnicidade própria, distinguindo esse grupo das cidades-Estados das planícies da Palestina.[16] Podia-se tratar de uma "sociedade segmentária", termo antropológico forjado pelo sociólogo Emile Durkheim e utilizado, em seguida, pelo etnólogo Edward Evans-Pritchard:[17] as sociedades segmentárias se constituem a partir de grupos de estatura e de força comparáveis, o que limita a extensão dos conflitos e encoraja a negociação. O nome de Israel significando "que El reine", "que El seja mestre", poderia, assim, refletir os ideais desse tipo de sociedade. Certas tradições bíblicas que evocam resistência à introdução da monarquia em Israel poderiam conservar esses ideais de uma sociedade igualitária, sem chefe permanente.[18]

A divindade El no Gênesis e na Bíblia hebraica

A veneração de uma divindade do tipo El, precedendo a de Yhwh, se reflete parcialmente na história patriarcal e, especialmente, na de Jacó que, lutando com "deus" e mudando de nome, se torna "Israel". O nome de El aparece muito frequentemente nas narrativas patriarcais do Gênesis, nos capítulos 12-50, onde a sua frequência é a mais alta nos livros que vão do Gênesis aos Reis:[19] 1.06 ocorrências em cada 1000 palavras.[20]

[15] André LEMAIRE, "Asriel, isr'l et l'origine de la confédération israelite", *Vetus Testamentum, 23*, 1973, p. 239-243.

[16] Kenton L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic sentiments and Their Expression in Hebrew Bible*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1998, p. 105-108.

[17] Edward E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer: description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris: Gallimard, 2006, [1937].

[18] O livro bíblico dos Juízes, embora contendo coleções de narrativas legendárias de chefes carismáticos de diferentes tribos de Israel, apresenta a época anterior à monarquia como um período sem poder central nem permanente.

[19] Estes livros que são religados entre eles pela mesma trama narrativa são muitas vezes designados como "Eneateuco".

[20] Esta estatística não diferencia as ocorrências de *'Ēl* como nome próprio das que utilizam *'ēl* como nome genérico.

Assim, segundo o capítulo 33 do Gênesis, Jacó erige, perto de Siquém, um altar para El, o deus de Israel, aparentemente para marcar seu território: "e lá erigiu um altar, que chamou de 'El, Deus de Israel' (*ʾēl ʾĕlōhé yiśrāʾēl*)" (33,20). Se por trás da tradição de Jacó se encontram lembranças de clãs da época do fim do segundo milênio antes de nossa era, pode-se, com efeito, imaginar que esses "filhos de Jacó" tenham venerado uma ou várias manifestações da divindade El. A expressão "El, deus de Israel" pode estar fundada numa tradição antiga. A maior parte das passagens do livro de Gênesis e de outros livros bíblicos que mencionam diferentes tipos de manifestações de El encontram-se sempre em textos recentes e pressupõem que os leitores compreendam "El" como equivalente a Deus, e mesmo a "Yhwh". Isso não exclui que esses textos conservem o traço da veneração do grande deus El.

Ao construir a história dos Patriarcas como precedendo a época de Moisés, os autores os apresentam, em determinados momentos, como venerando o deus El em diferentes manifestações. Encontra-se, no Gênesis, toda uma série de epítetos para El.

El Elion (Gn 14,18-22)

O capítulo 14, que implica Abraão num tipo de guerra mundial, faz parte dos últimos acréscimos feitos à história desse patriarca. O episódio do encontro com Melquisedec talvez seja ainda mais recente que a primeira versão de Gn 14. Lê-se aí como Melquisedec, rei de Salém[21] e sacerdote de El Elion, abençoa Abrão[22] em nome de El Elion. Abrão então jura por esse deus: "Levanto a mão diante de (Yhwh)[23] Deus Altíssimo, El Elion, criador dos céus e da terra (*ʾēl ʿelyôn qōnēh šānaiym wāʾāreṣ*)" (14,22). Pergunta-se, às vezes, se "Elion" era uma divindade distinta de El, visto que ele pode aparecer sozinho.[24] De fato, na "história fenícia", relatada por Sanconíaton, cujos extratos nos chegaram via o Padre da Igreja Eusébio (*Praep. Evang.* 1.10.15-29), é mencionado um deus *Elioun*, chamado em grego *Hýpsistos* ("o altíssimo"). Em um tratado aramaico do século VIII antes de nossa era, entre Bar Ga'Yah e Matiʿel, rei de Arpad, que se encontra sobre uma estela descoberta em Al-Safira, 25 quilômetros a sudeste de Alepo,[25] lê-se na lista dos deuses testemunhas: "diante de El e Elion". Pode, de fato, tratar-se de duas

[21] Alusão a Jerusalém.

[22] Abraão se chama, primeiro, Abrão até à mudança de seu nome em Gn 17.

[23] O termo falta na Setenta, na versão siríaca e o apócrifo do Gênesis em Qumran. É provável que o texto primitivo não contivesse o nome de Yhwh. Copistas sem dúvida acrescentaram-no para afirmar a identidade entre Yhwh e El.

[24] É o caso, na Bíblia, em Dt 32,8, Is 13,14 e Sl 9,3.

[25] Para o texto e uma tradução francesa, ver André DUPONT-SOMMER e Jean STARCKY, "Les inscriptions araméennes de Sfiré (Steles I et II)", *Mémoires présentés par différents savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 15, 1958, p. 197-351.

divindades diferentes ou, então, de uma utilização explicativa da conjunção *waw*: "El, isto é, Elion".[26] Trata-se, então, provavelmente, de um epíteto que, mais tarde, se desenvolveu como um nome independente. Esse título não ficou limitado a El; em Ugarit, foi também utilizado para Baal.[27] Na Bíblia hebraica ele se encontra igualmente associado a Yhwh: "Porque tu, Yhwh, tu és Elion sobre toda a terra, tu és soberanamente elevado acima de todos os deuses" (Sl 97,7). Mas nela se encontra também um certo número de textos que mostram claramente que El Elion é, na origem, uma divindade distinta de Yhwh, como em Dt 32,8 e Gn 14,22. No livro dos Números, o vidente estrangeiro Balaão utiliza em paralelo dois epítetos para El: "Declaração daquele que entende as palavras de El, daquele que possui o conhecimento de Elion, daquele que vê a visão de Shaddai [...]" (24,16). No Sl 107,11, encontramos igualmente em paralelo as "palavras de El" e os "conselhos de Elion".

Esses textos fornecem certo número de indícios da popularidade de El Elion em Israel e Judá, título reivindicado e transferido, em seguida, para Yhwh.

El Roi

Esse nome (que se pode traduzir por "El da visão" ou "El me vê") só é atestado em Gênesis 16, como o nome que Agar, a serva de Sara, depois de ter encontrado o emissário de Yhwh no deserto, dá ao deus que se revelou a ela *via* esse anjo e que ela pensa ser uma manifestação do deus El. Esse título não é atestado em outro lugar. Pode, então, tratar-se de uma invenção do autor que sabia que El podia ser venerado sob qualquer nome pelas tribos árabes, das quais Agar é apresentada aqui como a ancestral. O autor quer mostrar que esse El é idêntico a Yhwh, porque o nome que Agar deve dar a seu filho, Ismael (nome que significa "que El escuta, entende"), é explicado na narrativa por "Yhwh ouviu (os gritos de) tua miséria".

El Olam

No capítulo 21 do Gênesis, relata-se uma aliança entre o rei filisteu Abimelec e Abraão. No fim dessa história, lê-se: "Ele plantou uma tamargueira em Bersabeia e aí invocou o nome de Yhwh El Olam". No texto hebraico, o sujeito não está claro; as versões acrescentam "Abraão", o que é, sem dúvida, a solução mais lógica, visto que o texto quer pôr o santuário "ao ar livre" de Bersabeia em relação com o patriarca. Como para a história de Jacó, que,

[26] Face A, linha 11; ver a expressão paralela "Shamash (sol) e Nour (luz)".
[27] KTU 1, 16m: 5-8.

em Betel ("casa de El"), invoca Yhwh, Abraão, por essa invocação, identifica Yhwh com "El Olam" ("El de sempre", "El de eternidade").

O mesmo título é encontrado em Ugarit, onde não é aplicado a El, mas a Shapsu, divindade solar (KTU 2,42); é também o caso numa inscrição aramaica de Karatepe, que menciona *šmš 'lm* (Shamash Olam). Trata-se portanto, aparentemente, fora da Bíblia, de preferência de um título para uma divindade solar. Sua aplicação a El, até mesmo a Yhwh, está sem dúvida ligada a uma "solarização" do culto a Yhwh, que discutiremos mais tarde.

El Shaddai

Esse título se encontra no Gênesis várias vezes (28,3; 35,11; 48,3), no livro de Ezequiel (10,5) e muitas vezes no livro de Jó sob a forma de Shaddai. A etimologia permanece sempre hipotética. Geralmente se aproxima Shaddai do acadiano *šadû*, "montanha" ("aquele da montanha"); outra possibilidade é a do hebraico *śādeh*, o "campo" (que não se pode cultivar). Aliás, é possível que essas duas palavras tenham a mesma origem e que elas designem um lugar onde o homem só dificilmente pode viver.[28] Encontram-se, talvez, alusões a essa divindade em nomes próprios atestados em Ugarit, como *B'lšdy* — "Ba'alshadday";[29] em outro texto encontra-se "El Shaddai caça".[30]

Nesse caso, El Shaddai parece ter uma ligação privilegiada com regiões desérticas, aproximando-se, assim, do tipo de divindade que os vestígios iconográficos descrevem como o "mestre dos animais". Essa aproximação com regiões pouco habitáveis é também confirmada pela atestação de *šdyn* (deuses aparentemente inferiores) na inscrição *'lšdy* de Deir 'Alla numa inscrição talmúdica (língua norte-arábica) das cercanias de Teima, proveniente de beduínos sedentários e datando dos séculos V-III antes de nossa era.

A etimologia rabínica de El Shaddai, "aquele que se basta a si mesmo", talvez já subentenda a vocalização massoreta e constitua claramente uma especulação teológica. A versão grega, que utiliza muitas vezes *pantokrátōr*, inspirou muitas traduções modernas, que trazem El Shaddai como o "todo-poderoso".

No livro do Gênesis, o título de El Shaddai parece ser exclusivamente utilizado nos textos sacerdotais do início da época persa e como epíteto de Yhwh. Os autores sacerdotais utilizam, portanto, um nome arcaico, mas que remete, ainda na sua época, a uma divindade venerada na Arábia, para construir uma história da revelação mostrando que, no tempo precedente à aparição de Yhwh a Moisés (Ex 6), os Patriarcas e suas diferentes linhagens,

[28] Ernest Axel KNAUF, "El Saddai — de Gott Abrahams?", *Biblische Zeitschrift*, 1985, p. 97-105.

[29] Frauke GRÖNDAHL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Roma: Pontificiae Universitas Gregorianae, 1967.

[30] KTU 1.108.12. Entretanto, pode-se também compreender "El, no deserto, caça".

dentre as quais as tribos árabes descendentes de Ismael e também a linhagem da união de Abraão com Quetura (Gn 25), bem como as tribos edomitas descendentes de Esaú, veneravam diferentes manifestações do deus El.

A importância das menções de El[31] nas narrativas patriarcais e as diferentes tentativas de identificação com Yhwh poderiam guardar a memória da veneração do deus El, sob diferentes formas, pelos ancestrais de Israel. E, se as tradições de Jacó refletem essa memória de um grupo que venerava El e que, depois, adotou Yhwh, seria possível explicar, da mesma maneira, o estreito laço entre Jacó e Edom, embora isso seja evidentemente especulativo.

Para os pesquisadores que se interessaram pela questão do registro escrito das tradições dos Patriarcas, e especialmente a de Jacó, a relação deste com Esaú (Edom) sempre constituiu um problema. Se a história de Jacó for datada do tempo da realeza israelita, fica difícil explicar uma relação estreita entre Jacó (Israel) e Esaú (Edom) nessa época. Por esse motivo tem-se, recentemente, feito observar que as relações tensas e todavia próximas entre os dois irmãos têm sentido na época babilônica ou persa, período em que Jacó se tornou o ancestral de "todo Israel" (incluindo, portanto, Judá) em um sentido teológico. Deve-se então situar as narrativas de hostilidade nessa época?[32] Nossa investigação poderia apontar para uma solução totalmente diferente: se Yhwh estava situado entre os "edomitas", a ligação entre Jacó e Esaú poderia refletir um conhecimento sobre a adoção, pelos "filhos de Jacó", de um Yhwh ligado a "Esaú". Essa especulação recebe certa confirmação das inscrições de Kuntillet Ajrud, agora publicadas no relatório completo das escavações.[33] Encontra-se aí, dessa vez, um "Yhwh da Samaria", portanto de Israel, e um "Yhwh de Temã", do Sul.

Como imaginar a introdução de Yhwh em "Israel"?

Admitamos que um deus Yhwh tenha sido localizado no alto de uma montanha no território de Edom ou de Madiã e que tenha sido adotado por um desses grupos que os egípcios chamavam shasu ou hapiru. Nos tratados hititas do segundo milênio, antes de nossa era, encontramos, numa longa lista de deuses, a expressão "os deuses dos hapiru", o que corresponde à expressão *ʾĕlōhē ʿibrîm* ("deus[es] dos hebreus")[34] que se encontra, nos textos bíblicos, sobretudo na narração do Êxodo, como por exemplo em

[31] Ver ainda "El-Berith" ("El du Contrat") em Jz 9,46. É entretanto Baal que é dado na versão primitiva da tradução grega, como em 8,33 e 9,4.

[32] Ernst Axel KNAUF, "Esau", em *Newes Bibel-Lexicon*, 4, 1990, p. 587-588.

[33] Zeev MESHEL, Schmuel AHITUV e Liora FREUD, *Kuntillet ʿAjrud (Horvat Teman): an Iron Age II Religious Site on the Juda-Sinai Border*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012.

[34] Ver, por exemplo, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, *op. cit.*, p. 548.

5,3: "Eles [os israelitas no Egito] disseram: 'O Deus dos hebreus veio ao nosso encontro. Deixa-nos ir pelo caminho de três dias de marcha no deserto para sacrificar a Yhwh, nosso Deus, para que não nos ataque com a peste ou com a espada!'".

Esse texto pressupõe a identificação entre Yhwh, apresentado como um deus violento, e o deus dos hebreus, mas é possível que, na origem, essa expressão tenha designado uma ou mais divindades que não tinham nomes precisos, como pode ainda mostrá-lo a pergunta de Moisés quando Yhwh o mandou ir ver os israelitas no Egito: "Quando eu for aos filhos de Israel e disser: 'O Deus de vossos pais me enviou a vós', e me perguntarem: 'Qual é o seu nome?', que lhes direi?" (Ex 3,13). Esse deus dos hebreus tem, aparentemente, um santuário no deserto e é um deus guerreiro e terrível. O pedido feito ao faraó, em Ex 5,3 não se refere a uma partida definitiva, mas a uma espécie de férias para sacrificar a esse deus. Trata-se, então, da lembrança segundo a qual um grupo de shasu/hapiru teria feito o conhecimento de Yhwh por ocasião de uma estadia nos territórios de Madiã/Edom?

O encontro entre esse grupo e Yhwh se reflete, talvez, na história da revelação do Sinai. Nesse texto (Ex 19-24) que, na sua forma atual, é muito recente, descobre-se a ideia de que, por ocasião desse encontro, os hebreus saídos do Egito se tornam o *'am yhwh*, o "povo de Yhwh". A palavra hebraica *'am* traduzida por "povo" exprime igualmente um laço de parentesco muito forte; pode designar um clã ou ter conotações guerreiras no sentido de "tropa". É estranho que, nas narrativas do encontro entre Yhwh e Israel, no capítulo 19, e da conclusão de uma aliança entre Yhwh e Israel no capítulo 24, utiliza-se sobretudo o termo *'am* e muito pouco o de Israel para designar os destinatários da teofania e da aliança.

> Ex 19: Veio Moisés, chamou os anciãos do *povo* [...]. (7) Então todo o *povo* respondeu: "Tudo o que Yhwh disse nós o faremos". E Moisés relatou a Yhwh as palavras do *povo*... Yhwh disse a Moisés: "Vai ao *povo* e faze-o santificar-se hoje e amanhã; [...] Yhwh descerá aos olhos de todo o *povo* (8-11). Moisés desceu da montanha e foi encontrar-se com o *povo* [...]. Depois, disse ao *povo*: "Estai preparados para depois de amanhã e não vos chegueis à mulher". Ao amanhecer do terceiro dia, houve trovões, relâmpagos, e uma espessa nuvem desceu sobre a montanha e um clamor muito forte de trombeta; e o *povo* que estava no acampamento pôs-se a tremer. Moisés fez o *povo* sair do acampamento ao encontro de [...]. (14-17) Yhwh disse a Moisés: "Desce e adverte o *povo* que não ultrapasse os limites para vir ver Yhwh, para muitos deles não perecerem". (21) Moisés disse a Yhwh: "O *povo* não poderá subir à

> montanha do Sinai [...]." Yhwh respondeu: "[...] Que os sacerdotes e o *povo* não ultrapassem os limites para subir a Yhwh, para que não os fira". Desceu, pois, Moisés até o *povo* e lhes disse..." (23-25).
>
> Ex 24: [...] nem o *povo* subirá com ele. Veio, pois, Moisés e referiu ao *povo* todas as palavras de Yhwh e todas as leis, e todo o *povo* respondeu a uma só voz: "Nós observaremos todas as palavras ditas por Yhwh (2-3) (Moisés) tomou o livro da Aliança e o leu para o *povo*". [...] Moisés tomou do sangue e o aspergiu sobre o *povo*, e disse: "Este é o sangue da Aliança que Yhwh fez convosco, através de todas essas cláusulas" (7-8).

Essa utilização redundante do termo *'am*, que se encontra, aliás, em passagens muitas vezes atribuídas a diferentes "fontes" ou "camadas", poderia vir de uma tradição pré-literária.[35] Poderíamos deduzir que o grupo que venerava o deus Yhwh se chamou de *'am Yhwh*. Aparentemente, o *'am Yhwh* se constitui, aqui, por uma aliança, um pacto e um ritual de sangue assaz único na Bíblia hebraica.[36] Esse ritual serve para criar um laço de sangue entre o "povo" e Yhwh. Tais rituais são frequentes na Arábia pré-islâmica, como o sublinha William Robertson Smith:

> Na literatura árabe antiga, encontram-se numerosas referências a uma aliança de sangue, mas em lugar de sangue humano utiliza-se o sangue de uma vítima abatida no santuário. O ritual implica que todos aqueles que participam dessa aliança devem mergulhar suas mãos no sangue que é igualmente aplicado sobre as pedras sagradas representando a divindade, ou derramado em frente à pedra.[37]

Esses textos do Êxodo teriam, então, conservado o traço de um ritual onde um grupo de shasu/hapiru se constitui, *via* um mediador, como *'am Yhwh*, povo de um deus guerreiro a quem ele atribui a vitória contra o Egito. Esse grupo, em seguida, introduziu esse deus Yhwh na região de Benjamim

---

[35] Como o sugere Klaus KOCH, "Jahwas Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis", em Friedhelm HARTENSTEIN e Martin RÖSEL (org.), *Der Gott Israel und die Gotter des Orients: Religionsgeschichtliche Studien zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 171-209, p. 194.

[36] Moisés tomou a metade do sangue e colocou-a em bacias, e aspergiu a outra metade do sangue sobre o altar... Moisés tomou do sangue e o aspergiu sobre o povo, e disse: "Este é o sangue da Aliança que Yhwh fez convosco, através de todas essas cláusulas" (Ex 24,6.8).

[37] William Robertson SMITH, *Lectures in the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, Édimbourg: A & C Black, 3ª ed., 1927, p. 314.

e Efraim, onde se encontra Israel. Um traço desse encontro se reflete, talvez, no poema de Dt 33,2-5: "Yhwh veio do Sinai, alvoreceu para eles de Seir, resplandeceu do monte Farã [...]. Sim, ele ama[38] seu povo (*'am*)...[39] Ele se fez rei em Jesurun,[40] quando se reuniram os *chefes do povo* junto com as *tribos de Israel*". O último versículo parece indicar uma espécie de união entre os chefes do *'am Yhwh* e as tribos reagrupadas sob o nome de Israel. Os chefes do *'am* reencontram as tribos de *Israel*, e Yhwh se torna, assim, o deus de Israel. Teríamos, nessa passagem, o traço da ascensão de Yhwh como deus de Israel? Essa ascensão se dá, aparentemente, no início da realeza, isto é, na virada do segundo para o primeiro milênio antes de nossa era; é assim que Yhwh se torna um deus tutelar de Saul e de Davi, que o introduz em Jerusalém.

[38] O verbo utilizado aqui para "amar" é um hápax (*ḥbb*; ver a palavra árabe *Habib* — *"amigo"*); ele é utilizado ainda na Bíblia como nome próprio "Hobab", para o sogro de Moisés ou como o nome de um quenita (Nm 10,29; Jz 4,11).

[39] O texto massorético atesta o plural; a Setenta, o singular.

[40] Como já vimos, Jesurun é um nome poético para Israel.

Capítulo 5

A ENTRADA DE YHWH EM JERUSALÉM

O fato de Yhwh só ter se tornado deus de Israel na virada do segundo para o primeiro século antes de nossa era é confirmado pelos topônimos judaítas ou israelitas, datando provavelmente do segundo milênio antes de nossa era, que, conforme se observa, não são construídos com o elemento Yhwh. Esses topônimos dão testemunho de divindades tais como Anat (*Anatoth,* Jr 1,1-2: o lugar de origem do profeta Jeremias), Baal (*Baal-Peraçim,* 2Sm 5: o lugar onde Davi venceu os filisteus), Dagon (*Bet-Dagon,* Js 15,41: localidade situada no território de Judá), El (*Beth-El,* um dos maiores santuários de Israel), Jericó (*Jericó,* Js 6: conquistada por Josué, essa cidade reflete o nome do deus lunar), Shalimu (*Jerusalém*), Shamash (*Bet-Sames,* 1Sm 6: lugar dedicado ao deus solar, próximo de Jerusalém, servindo de entreposto para a arca da Aliança). Esses nomes refletem a série de divindades que são ligadas à fertilidade, às ceifas, às colheitas.

Yhwh em Silo

O santuário de Silo aparece pela primeira vez no livro de Josué[1] que conta, de maneira totalmente lendária, a conquista da terra de Canaã pelos israelitas.[2] Segundo Js 18,1, os israelitas, depois da tomada de posse da terra, erigiram aí o primeiro santuário, o *ʾōhel môʿēd,* a "tenda do encontro". Esse versículo pertence a uma passagem recente que pressupõe a ideia sacerdotal de um santuário móvel construído no deserto e de um lugar de encontro entre Moisés e Yhwh. A mesma ideia subentende Js 22,29, onde as tribos transjordanianas renunciam à construção de um altar; elas afirmam que o único altar legítimo se encontra diante do *miškān, o santuário.* Esse "lugar santo", sem dúvida, constitui aqui também uma alusão a Silo.[3] O lugar rea-

[1] Em Js 18,1.8-10; 19,51; 21,2; 22,9.12.

[2] Como veremos mais tarde, o livro de Josué foi composto pela primeira vez por volta do século VII antes de nossa era. Nunca houve conquista, porque, como sublinhamos, a entidade "Israel" se compõe, primeiro, de uma população autóctone à qual se juntaram elementos shasu e hapiru levando o deus Yhwh. O livro de Josué pode, entretanto, refletir alguns conflitos militares que certamente devem ter se produzido entre "Israel" e cidades cananeias.

[3] TRENT C. BUTLER, *Joshua,* Waco, Texas, 1983, p. 249-250.

parece, em seguida, nos últimos capítulos do livro dos Juízes (18-21) que são muitas vezes considerados como um apêndice. Jz 18,31 evoca uma época em que a casa de Deus (*'elohîm*) se encontrava em Silo.

Aparentemente, esses textos tardios guardam a lembrança de um santuário javista nessa localidade situada em Efraim, cuja importância na época da passagem do Bronze recente para o Ferro é confirmada pela arqueologia. Sítio já ocupado no segundo milênio, Silo volta a ser muito importante entre a metade do século XII e do século XI. Ele é em seguida destruído, por volta de 1050 antes de nossa era, aparentemente pelo fogo, talvez em ligação com os filisteus, e muito pouco repovoado por volta dos séculos VIII e VII.[4] A importância do lugar e de sua destruição deve preocupar os autores bíblicos, assim como a lembrança de que Silo abrigava um santuário de Yhwh. Mais tarde, os redatores interpretaram sua destruição como sendo provocada pelo próprio Yhwh (Jr 7; 26).[5] No século IV antes de nossa era, quando esses textos foram escritos, a lembrança de Silo como santuário de Yhwh era ainda muito viva.

Na Bíblia, Silo desempenha um papel importante em ligação com o profeta Samuel que, segundo os primeiros capítulos do livro de Samuel, será encarregado por Yhwh de ungir Saul como primeiro rei de Israel. Segundo a narrativa bíblica, Samuel é oferecido por sua mãe no santuário de Silo. Na narrativa, o santuário é descrito não como uma tenda, mas como um templo construído com paredes,[6] um santuário javista para onde se fazem romarias e onde Yhwh se revela a Samuel (1Sm 3). A visão neutra, ou positiva, do templo de Silo na Bíblia se explica pela retomada de uma tradição antiga que é, sem dúvida, ligada a uma lembrança histórica. Silo foi, aparentemente, um santuário javista importante talvez até contendo uma estátua de Yhwh, e é possível que seja por meio desse lugar santo (ou pelo profeta Samuel) que Yhwh se torna, em seguida, o deus de Saul.

Yhwh, deus de Saul e deus de Davi

O problema da historicidade dos três primeiros reis de Israel e de Judá é complexo e necessitaria de um longo desenvolvimento.[7] Contentemo-nos

[4] Israel FINKELSTEIN, "Seilun, Khirbet", *Anchor Bible Dictionnaire*, V, 1992, p. 1069-1072.

[5] A mesma ideia se encontra no Sl 78,58-61: "Com os seus lugares altos o indignavam, e o enciumavam com seus ídolos. Deus ouviu e ficou enfurecido, e rejeitou completamente a Israel; abandonou sua morada em Silo, a tenda em que habitava entre os homens. Entregou sua força ao cativeiro e seu esplendor à mão do opressor; abandonou seu povo à espada, enfureceu-se contra sua herança".

[6] Jürg HUTZLI, *Die Erzählung von Hanna und Samuel: textkritische und literarische Analyse von I Samuel 1-2 unter Berücksichtigung des Kontextes*, Zurich: YVZ, 2007, p. 213.

[7] Para uma orientação, pode-se consultar Israël FINKELSTEIN e Neil Asher SILBERMAN, *Les Rois sacrés de la Bible. À la recherche de David e Salomon*, Paris: Bayard, 2006

com as observações dadas em seguida. Fora da Bíblia, não temos nenhum testemunho direto desses reis. Única exceção, a famosa estela de Tel Dan, do século VIII antes de nossa era, da qual foram encontrados três fragmentos importantes. A inscrição, escrita em aramaico, celebra, muito provavelmente, a vitória de Hazael,[8] rei de Damasco, contra uma coalizão israelita-judaíta. Pode-se ler aí: "[...] rei de Israel, e eu matei [A'haz]yahou filho de [Jorão r] ei (de) *btdwd*. E eu coloquei [...]".[9] A expressão *btdwd* é compreendida pela maioria dos pesquisadores como significando a "casa de Davi",[10] o que não diz nada de preciso sobre a figura histórica de Davi, mas em compensação mostra que, no século VIII, os arameus chamavam o reino de Judá de "casa de Davi",[11] assim como os assírios conheciam o reino de Israel sob o nome de "casa de Omri".

É muito difícil discernir, por trás das narrativas bíblicas das origens da monarquia, os fatos históricos concretos. Observa-se que os três reis – Saul, Davi e Salomão – foram construídos como figuras modelos pelos redatores bíblicos: Saul, o rei rejeitado, prefigurando a visão do Reino do Norte pelos redatores dos livros dos Reis; Davi, o rei guerreiro, eleito de Yhwh e fundador do reino e da dinastia, e Salomão, o rei construtor e sábio. Há, também, numerosos traços nas narrativas dos livros de Samuel e dos Reis que não podem ser pura invenção. A passagem do Ferro I para o Ferro II (a partir de cerca de 1000 antes de nossa era) coincide com a origem dos reinos no Levante (Moab, Amon, os reinos aramaicos). O fato de que o nascimento de um "reino israelita" se dê na zona de influência dos filisteus é, certamente, um dado histórico. As narrativas dos livros de Samuel mostram que os territórios de Saul e de Davi se encontram na zona de influência dos filisteus, e Davi é representado como tendo sido um dos seus vassalos, mesmo que os textos bíblicos tentem propor uma interpretação apologética.

A Bíblia constrói as origens da monarquia em torno das duas figuras de Samuel e de Saul. Samuel é, ao mesmo tempo, profeta e, como já vimos, ligado ao santuário de Silo; ele é, ao mesmo tempo, "juiz", isto é, um militar carismático dirigindo uma guerra contra os filisteus. Mesmo que a Bíblia

[8] Segundo George ATHAS, *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation*, Londres/Nova York: Sheffield Academic Press, 2003, que apresenta o arquivo e as diferentes interpretações de maneira muito completa, tratar-se-ia, antes, do filho de Hazael, a saber, Bar Hadad.

[9] Fragmento A, linhas 8-9.

[10] Eu mesmo, com Albert de Pury e Axel Knauf, tinha insistido sobre as dificuldades dessa leitura e proposto, de preferência, "Beth Dôd", Dôd ("o tio, o Bem-Amado") conforme a maneira, na estela de Mesha, de descrever deus tutelar de qualquer um; Ernst Axel Knauf, Albert de Pury e Thomas Römer, "**Baytdawid* ou **baytdwd*? Uma releitura da nova inscrição de Tel Dan", *Biblische Notizen*, 72, 1994, p. 60-69. Mas eu não insistiria diante de um consenso quase geral.

[11] Segundo G. ATHAS, *Tel Dan, op. cit.*, a expressão se refere, antes, a Jerusalém. Mas o paralelismo com a "casa de Omri" torna a opinião majoritária mais plausível.

tenha narrativas muito contrastantes sobre a ascensão de Saul (no capítulo 8 a 12 do primeiro livro de Samuel), Samuel é, de diferentes maneiras, ligado à instalação de Saul como "rei". Seu nome, de etimologia pouco clara, ("El é elevado", "Seu nome é El") tem um elemento teofórico ao passo que Saul ("aquele que é solicitado", nome igualmente em neoassírio: *Sa'uli*, e em fenício: *š'l*) não o tem.

Quando se observam os nomes de lugares mencionados na história de Saul, percebe-se, aliás, que eles circunscrevem um território limitado. Uma notícia bastante antiga se encontra no segundo livro de Samuel que contradiz a versão oficial segundo a qual Davi teria "sucedido" diretamente a Saul: "Abner, filho de Ner, chefe do exército de Saul, tinha levado consigo Isbaal,[12] filho de Saul ,e o tinha feito ir a Mahanaim. Ele o estabeleceu como rei 'sobre' (*'el*) Galaad, sobre os assuritas,[13] sobre Jezrael, e sobre (*'al*) Efraim, Benjamim e sobre todo o Israel" (2Sm 2,8-9). A mudança de preposição (de *'el* para *'al*) pode indicar uma diferença importante: *'al* designa o território sob a soberania direta de Saul e *'el* os territórios que reconheciam essa soberania sem estarem diretamente integrados no reino de Saul.[14] Esse território de Saul pode corresponder ao Israel pressuposto na estela de Merneptá.[15]

Os nomes dos filhos de Saul mostram, em todo caso, que este venerava Yhwh: Jonathan ("Yhwh deu") tem um nome javista, Ishbaal ("homem de Baal") contém o elemento teofórico *ba'al*, o mesmo que um filho de Jonathan, Méphibaal ("Bem amado de Baal"). Esse "Baal" é um outro deus diferente de Yhwh ou *ba'al* ("mestre, senhor") foi um título para Yhwh? Retomaremos a questão.

Yhwh e a arca

Segundo a apresentação bíblica, Yhwh, antes de chegar a Jerusalém, é ligado à "arca" (a palavra hebraica *'ăron* significa "caixa, cofre"). Nas revisões posteriores, essa arca se torna a "arca da Aliança" (*'ăron habberît*), mas

[12] É o nome do filho de Saul ("homem de Baal) segundo a versão grega. Os massoretas mudaram o texto hebraico de maneira pejorativa: *Ish-Boshet* ("homem de vergonha").

[13] No texto Massorético: "Ashourites". O nome é pouco claro. Trata-se de uma alusão aos assírios? Nesse caso, seria uma glosa anacrônica. As versões não compreenderam o termo e tentaram corrigir. Jz 1,32 menciona um clã dos aseritas que talvez fossem designados na versão primitiva do texto.

[14] Diana V. EDELMAN, "The 'Ashurites' of Eshbaal's Estate", *Palestine Exploration Quarterly*, 117, 1985, p. 85-91; Ernst Axel KNAUF, "Saul, David and the Philistines: from geography to history", *Biblische Notizen*, 109, 2001, p. 15-18.

[15] O sítio espetacular de Khirbet Qeiyafa recentemente escavado por Yosef Garfinkel, que se situa na esfera de influência dos filisteus, poderia, segundo uma sugestão de Israël Finkelstein, fazer parte da zona de influência do reino de Saul, correspondendo, então ao lugar de acampamento de Saul, o vale do Terebinto, mencionado em 1 Samuel 17 (ver Israël FINKELSTEIN, *Le Royaume biblique oublié*, Paris: Odile Jacob, 2013, p. 90-99). Essa hipótese, contudo, não tem unanimidade. Em relação à leitura do site de Qeiyafa por Garfinkel, que mostra, de todo modo, que nas duas seções de cada um dos livros de Samuel 9 a arqueologia pode reservar surpresas para os historiadores e biblistas, ver Yosef GARFINKEL *et al.*, "Khirbet Qeiyafa 2009 (Notes and News)", *Israel Exploration Journal*, 59, 2009, p. 214-222.

o nome antigo talvez fosse a "arca de Yhwh". Segundo os autores saídos do meio dos sacerdotes, a arca teria sido elaborada no Sinai, por ocasião da construção do santuário móvel.

Levada por sacerdotes, na narrativa da conquista no livro de Josué, ela está totalmente ausente do livro dos Juízes, mas aparece frequentemente nas duas seções de cada um dos livros de Samuel (1Sm 4-6 e 2Sm 6). Esses capítulos formam uma unidade à parte, chamada a "história da arca". É, na origem, uma tradição independente? É bem possível, embora seja difícil datar essas narrativas.[16] Segundo a história da arca, esta tem um papel importante nos conflitos militares com os filisteus. Ela serve, aparentemente, para manifestar a presença de Yhwh na guerra dos israelitas contra os filisteus. Quando ela é presa por estes e colocada no santuário de seu deus Dagon,[17] a estátua deste se quebra; ela é, em seguida, transferida de Azoto para Acaron, onde os habitantes são atacados de tumores, o que é uma maneira de mostrar o poder de Yhwh que parece habitar na arca, ou cuja presença é materializada pela arca. É por isso que os filisteus decidem devolvê-la aos israelitas:

> Os filisteus chamaram os sacerdotes e os adivinhos e lhes perguntaram: "Que devemos fazer com a Arca de Yhwh? Dizei-nos como havemos de devolvê-la ao seu lugar". Eles responderam: "Se quereis devolver a Arca do deus de Israel, não a envieis vazia, porém mandai com ela uma reparação. Então sereis curados e sabereis por que a sua mão não se retira de vós" (1Sm 6, 2-3).

O caráter sagrado e perigoso da arca pode também se voltar contra os israelitas, como mostra a história de seu retorno:

> O Senhor feriu os habitantes de Bet-Sames, porque tinham olhado para a arca do Senhor. Ele feriu setenta homens do povo – cinquenta mil homens.[18] O povo ficou de luto, porque o Senhor o feriu duramente. Os habitantes de Bet-Sames disseram: "Quem poderá manter-se na presença de Yhwh, esse Deus santo?" (1Sm 6,19-20).

---

[16] A linguagem típica dos redatores deuteronomistas está ausente de 1Sm 4-6. Pode se tratar de uma tradição mais antiga integrada nessa história deuteronomista ou, então, de uma adição mais recente, feita depois da revisão deuteronomista.

[17] Dagon (Dagan) é uma divindade do Levante (ligada à fertilidade e, talvez, à agricultura). Na Bíblia, ele aparece como deus dos filisteus. Se isso reflete qualquer realidade, essa atribuição forneceria um indício suplementar da adoção rápida das divindades autóctones pelos filisteus.

[18] O fim do versículo (cinquenta mil homens) falta em vários manuscritos. Em outros, está gramaticalmente muito mal ligado ao que precede. É certamente uma glosa que se encontrava, antes, à margem do rolo e que queria aumentar a força para bater de Yhwh. Um copista ulterior o introduziu, em seguida, no texto que, na origem, só citava "setenta homens".

A arca é, então, enviada para Cariat-Iarim e colocada na casa de um certo Abinadab, cujo filho é consagrado sacerdote para guardá-la. Isso mostra que há necessidade de qualidades específicas para poder se aproximar do lugar da presença do deus. A arca foi, portanto, primeiro um santuário de guerra transportável. Sua periculosidade confirma a ideia de que ela representa o deus de Israel.

A arca é frequentemente posta em relação com os santuários portáteis dos nômades. Sua presença no santuário de Silo não necessita dessa hipótese. Pode-se aproximá-la dos cofres sagrados atestados na iconografia egípcia, ou de estandartes de guerra assírios, ou de outros representando igualmente a divindade. Assim, os estandartes do Luristão (no Irã, no território do monte Zagros), datando do século IX ao VI antes de nossa era, representam, de maneira estilizada, uma divindade sob a forma do mestre dos animais.[19] Um cofre sobre um carro parece, igualmente, estar atestado entre os fenícios. Fílon de Biblos (v. 65-v. 140), na *Histoire phénicienne*, relata que dois deuses chamados "Campos" (*agrós*, correspondendo talvez a *šaddāy*) e "Rústico" (*agrótēs*) são associados a um cofre (*naós*) puxado por dois animais. A imagem ou a estátua de um deus em um santuário portátil é igualmente atestada na numismática, em uma peça de moeda proveniente de Hierápolis, uma fonte termal grega na Turquia, do século II antes de nossa era.

O que havia na arca de Yhwh?

O fato de que, segundo o capítulo 6, do primeiro livro de Samuel, a arca estava colocada sobre um carro puxado por vacas assinala uma certa importância do objeto. Segundo um texto sacerdotal do livro do Êxodo (25,10), a arca mediria em torno de 112 x 67 cm. Mas é um texto muito tardio, como também é um texto do Deuteronômio (10,1-5) segundo o qual a arca seria o cofre das duas tábuas da lei. Do mesmo modo, o primeiro livro dos Reis constata de maneira apologética: "Na Arca nada havia, exceto as duas tábuas de pedra, que Moisés, no Horeb, aí tinha colocado..." (1Rs 8,9).

Esses textos indicam muito claramente que as tábuas da lei vieram substituir outra coisa. Talvez tomem o lugar de duas pedras sagradas, como são encontradas nos cofres beduínos pré-islâmicos. Em certas tribos árabes, tratava-se de duas deusas, *'al-Lat* e *'al-Ouzza*, que foram, em seguida, substituídas por duas cópias do Corão. Existiam, igualmente, cofres com uma única divindade. Por conseguinte, pode-se imaginar que a arca transportava dois betilhos (pedras sagradas) ou duas estátuas simbolizando Yhwh e sua consorte Aserá,[20] ou uma estátua representando Yhwh sozinho.

[19] Encontram-se imagens em Ernie HAERINCK, *Bronzes du Luristan: enigmes de l'Iran ancien, IIIº – Iº millénaire av. J.-C.*, Paris: Paris Musées, 2008.

[20] Voltaremos à questão de uma deusa associada a Yhwh.

Davi e Jerusalém

Davi, rival de Saul, estabeleceu-se, primeiro, em território judeu, em Hebron. Ele teve de se apoderar da cidade de Jerusalém que era então de tamanho relativamente modesto. A título de comparação, Ascalon ocupava, na época, 50 a 60 hectares, Eqron 20 hectares, Jerusalém 4 a 6 hectares e o sítio de Khirbet Qeiyafa, recentemente escavado, 2,3 hectares, mas a cidade era fortificada por uma muralha dupla. É de se perguntar por que Davi, se ele tinha de fato vencido definitivamente os filisteus, não fez de Ascalon sua capital. A resposta é que, provavelmente, ele permaneceu vassalo dos filisteus durante todo o seu reinado.[21]

A cidade de Jerusalém existe desde o século XVIII antes de nossa era;[22] seu nome significa, provavelmente, "fundação de Shalem": Shalimu é atestado, nos textos de Ugarit, como divindade do crepúsculo. Na correspondência de Amarna (tabuinhas de natureza diplomática trocadas entre os reis do Egito e os soberanos estrangeiros no Levante), fica-se sabendo que no século XV a cidade foi governada por um reizinho, Abdi-Cheba, que foi vassalo do rei do Egito e se queixava ao Faraó de ataques dos hapiru. Trata-se, portanto, de uma cidade cananeia que declina na segunda parte do segundo milênio, o que explica a facilidade com que Davi pôde se apoderar desse lugar. Se Davi escolheu Jerusalém como capital — a "cidade de Davi" —, foi por razões estratégicas: enquanto cidade cananeia, Jerusalém se encontra em território "neutro" e não pertence nem a uma tribo, nem a um clã que tinham aceito Davi como rei. É aliando-se com a "aristocracia local" que Davi faz de Jerusalém a *sua* cidade. Na época de Davi e Salomão, a cidade consiste somente de uma aglomeração em torno da colina leste, em face do monte das Oliveiras.

De acordo com o segundo livro de Samuel, Davi mandou transferir a arca de Yhwh de Cariat-Iarim para Jerusalém, uma viagem de cerca de 10 quilômetros (2Sm 6). Essa transferência da arca é apresentada, nessa narrativa, como uma festa comportando conotações sexuais ou eróticas. A dança de Davi nu, cingido apenas com o éfode dos sacerdotes,[23] criticada por sua mulher Micol, que por isso é punida de esterilidade, reflete talvez a importância da fertilidade. Se a transferência da arca significa, com efeito, a entrada de Yhwh em Jerusalém, essas temáticas não são, de forma alguma, estranhas no que diz respeito a uma divindade da tempestade de tipo "baálica". A nudez de Davi diante de Yhwh corresponde à de Saul. Assim é

[21] A. KNAUF, "Saul, David, and the Philistines: from geography to history", art. citado.

[22] É nessa época que se encontram, pela primeira vez, traços de uma muralha. Há marcas de habitação datando de cerca 3100 antes de nossa era.

[23] Segundo os textos sacerdotais, o éfode é uma espécie de corpete que os sacerdotes usavam sobre suas vestes. Ele aparece também em relação com a função de sondar as decisões divinas *via* o urim e o tumim, espécies de osso de adivinhação contidos no éfode. Em outros textos, o éfode designa uma estátua divina.

que, em 1Sm 19, fica-se sabendo que Saul, perseguindo seu inimigo Davi, ao encontrar um grupo de profetas, cai em êxtase, tira suas vestes e fica nu:

> (20) Saul enviou mensageiros para prender Davi, e eles viram a comunidade dos profetas que estavam profetizando, e Samuel a presidi-los. E logo o espírito de Deus veio também sobre os mensageiros de Saul, os quais ficaram igualmente tomados de delírio. (21) Informado do que ocorria, Saul mandou outros mensageiros, os quais entraram também em delírio. Saul enviou um terceiro grupo de mensageiros, e também eles caíram em delírio [...] (23) [...] O espírito de Deus também se apossou dele e ele caminhou delirando até chegar às celas em Ramá. (24) Também ele se despojou de suas vestes, também ele delirou diante de Samuel e depois caiu no chão, nu, e ficou assim todo aquele dia e toda a noite. Daí o provérbio: "Está também Saul entre os profetas?".

Não há muita dúvida de que os redatores bíblicos sugerem um paralelo entre o que diz respeito à nudez de Saul e à de Davi. Partindo de 1Sm 19, pode-se imaginar que a dança de Davi, em 2 Samuel 6, é também um sinal de êxtase e que esse estado tinha, talvez, uma função de legitimação para um rei que, enquanto mediador entre o povo e sua divindade tutelar, devia poder demonstrar seu acesso à "esfera divina". 1 Samuel 19 aproxima Saul da mediação profética; 2 Samuel 6 aproxima Davi, *via* o éfode, da mediação sacerdotal. Davi, ao se aproximar da arca, é também "tomado" por Yhwh, mas, ao contrário do que aconteceu aos filisteus ou à gente de Bet-Sames, ele não morre. Ao contrário de textos sacerdotais mais recentes que formulam uma interdição, para os sacerdotes, de mostrar, mesmo sem querer, seus órgãos sexuais,[24] a nudez diante do divino[25] não causa nenhum problema.

Yhwh em Jerusalém – sem templo?

Segundo a apresentação bíblica, Davi, o fundador da dinastia, não erigiu o santuário oficial em Jerusalém. Os livros de Samuel contam que a arca foi abrigada, primeiro, sob uma tenda, e isso porque o templo ainda não estava construído. O fato de um rei fundador não construir santuário para sua divindade tutelar é estranho. Os textos bíblicos tentam explicar. Segundo 2 Samuel 7, em que Yhwh promete a Davi que sua dinastia durará para sempre,

[24] Eis o que se pode ler em Ex 28,42-43: "Faze-lhes (= Aarão e seus filhos) também calções de linho para cobrir a sua nudez: irão da cintura às coxas. (43) Aarão e seus filhos o vestirão quando entrarem na Tenda da Reunião, ou quando se aproximarem do altar para ministrar no santuário, a fim de não incorrerem em pecado e não morrerem".

[25] Theodore W. JENNINGS, *Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel*, Nova York: Continuum, 2005, p. 83-86.

o deus mesmo lhe diz que não quis habitar em um templo, mas em uma tenda. Essa promessa dinástica se opera por um jogo de palavras: não é Davi que construirá uma casa para Yhwh, é Yhwh que construirá uma casa, isto é, uma descendência e uma dinastia, para Davi. De repente, é somente seu filho que lhe construirá um santuário. Nos livros das Crônicas, escritos por volta de duzentos anos mais tarde, é dada outra explicação. Primeiro, mostra-se que Davi tinha previsto, como arquiteto, o plano do templo que ele transmite a seu filho Salomão e, em seguida, explica-se que Davi não pôde construir esse santuário pelo fato de ter — enquanto homem de guerra — derramado muito sangue.[26]

Que Davi não tenha construído templo pode-se explicar, talvez, simplesmente pelo fato de que havia já um grande santuário, em Jerusalém, quando ele se apoderou dessa cidade, santuário evidentemente ocupado por outra divindade. O texto de 2 Samuel 12 parece pressupor a existência de um templo em Jerusalém na época de Davi. Depois de seu adultério com Betsabeia, Yhwh faz morrer o primeiro filho dessa união. Ao ficar sabendo da morte de seu filho, "então Davi se levantou do chão, lavou-se, pôs perfume e mudou as vestes. Depois entrou na *Casa de Yhwh*, e se prostrou" (12,20). Trata-se de uma notícia anacrônica, ou da lembrança de que Davi tenha, de fato, frequentado um santuário já existente. Segundo tradição bíblica, é Salomão que se torna o construtor do templo.

A construção do templo por Salomão

Todo leitor da história de Salomão na Bíblia hebraica fica impressionado com a ambiguidade do retrato que se revela. Salomão é apresentado como o rei sábio por excelência, de julgamentos exemplares (1Rs 3,16-28), tendo igualmente de cor o repertório de todos os conhecimentos (1Rs 5,9-14); ele é também o homem mais rico reinando sobre um império mundial (1Rs 5,1), admirado pelos monarcas do fim do mundo (1Rs 10). Construtor do templo de Jerusalém, ele realizou fielmente o que o seu pai não pôde realizar e estabeleceu em Jerusalém um santuário esplêndido para o deus de Israel (1Rs 6-8). Ele, assim, "superou em riqueza e sabedoria todos os reis da terra" (1Rs 10,23). Não se encontra, na Bíblia, comentário igual para nenhum outro rei israelita ou judaíta. Mas, ao mesmo tempo, observam-se, em 1Rs 1-11, alguns traços que escurecem essa descrição. A chegada de Salomão ao poder é o resultado de intrigas e de homicídios (1Rs 1-2) — para não falar de seu nascimento um tanto quanto escabroso (2Sm 11-12). O rei exemplar transgride as prescrições do Deuteronômio, amando inúmeras mulheres estrangeiras (1Rs 11,1-6) e estabelecendo lugares de culto fora de Jerusalém

[26] 1 Crônicas 28, especialmente o versículo 3.

(1Rs 11,7-10); ele também submete seu povo a uma dura corveia (1Rs 5,27, o que, entretanto, é negado em 9,22) e é responsável pelo desmembramento do "Reino-Unido" (1Rs 11,11-13). Pode-se, é claro, explicar essas contradições no plano sincrônico atribuindo ao narrador a vontade de descrever o maior rei de Israel de uma maneira contrastada e de representar, através dele, toda a história ambígua da realeza judaica.[27] Mas é mais plausível ligar essas diferentes perspectivas a diferentes momentos da formação da história de Salomão.

Embora há quem tente ainda reconstruir uma história de Salomão datando do século X antes de nossa era, é preciso abandonar esse ponto de vista. É, agora, muito claro que a ideia de um "Império salomônico" é pura ficção e que os capítulos 3 a 11 do primeiro livro dos Reis projetam as realidades do Império neoassírio sobre "Israel" para dotá-lo de um passado glorioso.[28] As grandes construções em Hasor, Meguido e Gazer que se tomavam, muitas vezes, como "provas arqueológicas" da existência de um império salomônico, datam provavelmente do século IX e não do século X.[29] Embora o debate sobre a "cronologia baixa" não esteja ainda definitivamente resolvido,[30] não se pode negar o fato de que a narrativa bíblica reflete mais o contexto da época assíria do que o do século X. No século X, o tamanho de Jerusalém não é o de uma capital de império.

A relação de Salomão com os fenícios, fornecedores da madeira necessária para as construções salomônicas, bem como os numerosos contatos com o Egito, são comparáveis aos do período neoassírio.[31] Aliás, o único Hiram de Tiro, ao qual fazem alusão o segundo livro de Samuel, o primeiro livro dos Reis e o primeiro livro das Crônicas, historicamente atestado se encontra sob o nome de Hirammu nos anais do rei assírio Teglat-Falasar (cerca de 730).[32] Várias etapas da narrativa da construção do templo de Salomão (1Rs 6-8) se encontram em numerosos documentos mesopotâmicos, mas a história mesma "é particularmente semelhante à das narrativas assírias de construção".[33] É especialmente verdade a respeito das seguintes etapas: decisão de construir (1Rs 5,15-19), aquisição dos materiais de construção (5,20-26), descrição da mão de obra (5,27-32), descrição do templo e do seu mobiliário (1Rs 6-7), dedicação do santuário (1Rs 8).

---

[27] Assim, por exemplo, Jacques CAZEAU, *Saul, David, Salomon. La royauté et le destin d'Israel,* Paris: Cerf, 2003.

[28] Ver especialmente I. FINKELSTEIN e N. A. SILBERMAN, *Les Rois sacrés de la Bible, op. cit.*

[29] Gregory J. WIGHTMAN, "The Myth of Solomon", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* 277/278, 1990, p. 5-22; I. FINKELSTEIN e N. A. SILBERMAN, *Les Rois sacrés de la Bible, op. cit.,* p. 153-159, 255-261.

[30] Para uma apresentação do debate, consultar Jan Christian GERTZ, "Konstruierte Erinnerung. Alttestamentliche Historioraphie im Spiegel von Archäologie und literarhistorischer Kritik am Fallbeispiel des salomonischen Königtums", *Berliner Theologische Zeitschrift,* 21, 2004, p. 3-29.

[31] Jacques BRIEND, "Un accord commercial entre Hiram de Tyr et Salomon. Étude de 1R 5,15-26", in *Études bibliques et Proche-oriente ancien. Mélanges offerts au Père Paul Feghali,* Dekouaneh-Jouineh, Fédération biblique, 2002, p. 95-112.

[32] I. FINKELSTEIN e N. A. SILBERMAN, *Les Rois sacrés de la Bible, op. cit.,* p. 164-165.

[33] Victor A. HUROWITZ, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Nothwest Semitic Writings,* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, p. 313; para detalhes, ver as p. 130-310.

Tais paralelos levam a pensar em uma primeira versão da história de Salomão datando do período neoassírio, e é muito provável que tenha sido redigida no século VII antes de nossa era.[34] É bem possível que os escribas tenham tido alguns documentos mais antigos à sua disposição, mas não uma história de Salomão já constituída. A reconstrução dos documentos antigos é uma tarefa difícil. Podem ter existido, no palácio ou no templo de Jerusalém, anais de Salomão mencionados em 1Rs 11,41. As tradições antigas sobre Salomão se encontram, talvez, em algumas listas em 1Rs 4.[35] A narrativa da construção do santuário que culmina na sua inauguração (1Rs 6-8) é, em grande parte, obra dos redatores ditos deuteronomistas; mas pode, entretanto, guardar alguns traços mais antigos.

Não entramos, aqui, no debate sobre a historicidade de Salomão, que, ao contrário de Davi, não é mencionado fora da Bíblia. Há, entretanto, alguns argumentos a seu favor, especialmente a história escabrosa de seu nascimento: segundo Timo Veijola e Ernst Axel Knauf, é possível que Salomão tenha sido, de fato, um usurpador e que se tenha inventado a história do adultério com Betsabeia para mostrar que ele descendia de Davi, mesmo que não fosse *via* as mulheres "oficiais" do rei.[36] Se Salomão não é filho biológico de Davi, toda a dinastia davídica seria, então, uma construção mítica, o que, no fundo, não muda grande coisa.

Um templo para Yhwh?

O centro da apresentação bíblica do rei Salomão é constituído por uma longa narrativa da construção e inauguração do templo (1Rs 6-8). Muito detalhada, essa parte central da narração não é sempre muito compreensível. Aliás, o texto grego apresenta importantes diferenças do texto massoreta, o que pode sugerir que os tradutores gregos tinham dificuldade de compreender o texto hebraico, ou que tinham à sua disposição um texto hebraico diferente do que temos, agora, na Bíblia hebraica.

É de se perguntar, antes de tudo, se a narrativa da "construção", em 1Rs 6-7, não reflete apenas uma renovação ou uma arrumação de um santuário já

[34] Nadav NA'AMAN, "Sources and composition in the history of Solomon", em Lowel K. HANDY (org.), *The Age of Solomon. Scholarship at the turn of the Millenium*, Leyde-Nova York/Cologne: Brill, 1997, p. 57-80, p. 76-77; I. FINKELSTEIN e N. A. SILBERMAN, *Les Rois sacrés de la Bible*, *op. cit.*, p. 167.

[35] Essas listas existiam, talvez, sob diversas formas, como mostra a Setenta que conserva, ao contrário do texto massoreta, duas listas (não idênticas) de funcionários de Salomão, no terceiro livro dos Reinados, nos capítulos 2,46h e 4,2-6 (nas Bíblias gregas, os dois livros de Samuel e os dois livros dos Reis são reagrupados nos quatro livros dos Reinos. Assim o texto hebraico de 1Rs corresponde ao texto grego de 3Reinos). Ver Adrian SCHENKER, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, Paris: Gabalda, 2000, p. 34-35.

[36] Timo VEIJOLA, "Solomon: Bathsheba's firsorn", em Gary N. KNOPPERS e J. Gordon McCONVILLE (org.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2000, [1979], p. 340-358; Ernst Axel KNAUF, "Le roi est mort, Vive le roi! A biblical argument for the historicity of Solomon", em L. K.HANDY (org.), *The Age of Solomon*, *op. cit.*, p. 81-95.

existente.[37] Konrad Rupprecht mostrou, pondo de lado o início da narrativa (1Rs 6,2-3), que dá as dimensões do templo, como a sequência fala, antes, da construção de um anexo: "Encostado à parede do *templo*, ele fez um anexo em torno do templo e do *dĕḇîr*,[38] e fez aposentos laterais ao redor" (v. 5). O versículo 7 só faz sentido visualizando-se uma construção já existente: "O templo foi construído com pedras já talhadas; de modo que não se ouviu barulho de martelo, de cinzel, nem de qualquer outro instrumento de ferro no templo durante a sua construção". É, portanto, bem provável — e é, também, o caso para a "construção" de outros santuários no Oriente Próximo antigo — que o edifício salomônico tenha sido fundado sobre um santuário já existente. É possível também imaginar que Salomão tenha transformado um santuário ao ar livre em um templo; entretanto, a narrativa de 1Rs 6-7 contém indícios mais a favor da hipótese precedente.

O núcleo central da narrativa da inauguração do templo em 1Rs 8 se encontra, provavelmente, nos versículos 1 a 13[39] e dizia, talvez, o seguinte:[40] "(2*)[41] Todos os homens de Israel reuniram-se junto do rei Salomão, no mês de Etanim, o sétimo mês, durante a festa. (3*) Todos os anciãos de Israel chegaram, eles fizeram subir a arca de Yhwh. (6*) Conduziram a arca de Yhwh ao seu lugar, no *dĕḇîr*, sob as asas dos querubins". Essa versão antiga terminava com a dedicação do templo pronunciada pelo rei.

No texto massoreta, essa dedicação se encontra nos versículos 12-13. Na versão grega, entretanto, ela se situa em um lugar totalmente diferente, no versículo 53 (3Reinos 8,53a), após a longa oração de Salomão. É bem plausível que a versão grega esteja fundada em um texto hebraico diferente e mais antigo.[42] Esse texto grego pode ser traduzido assim:

> Nessa época, Salomão diz a respeito da casa,
> quando ele tinha acabado de a construir:
> "(É) o sol (que) deu a conhecer, no céu, o Senhor,
> Ele disse que queria habitar na obscuridade,
> Construa minha casa, uma casa magnífica (de governança) para ti,
> Para aí habitar sempre de novo".
> E eis que isso não está escrito no livro dos cânticos?

[37] Konrad RUPPRECHT, *Der Tempel von Jerusalem: Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?*, Berlin: W. de Gruyer, 1977.

[38] A parte mais sagrada do templo.

[39] Esse núcleo foi reinterpretado por uma redação de estilo sacerdotal; ver Ernst WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Konigue 1-16*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 84-91.

[40] Segundo Würthwein, *ibid.*, p. 84-85.

[41] O asterisco colocado após o versículo ou um conjunto de versículos assinala uma forma corrigida, cuja existência é deduzida.

[42] Para a continuação, ver A. Schenker, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, *op. cit.*; Othmar KEEL, "Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempel", em Othmar KEEL e Erich ZENGER (org.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, Fribourg-Vienne- Bâle, Herder, 2002, p. 9-22.

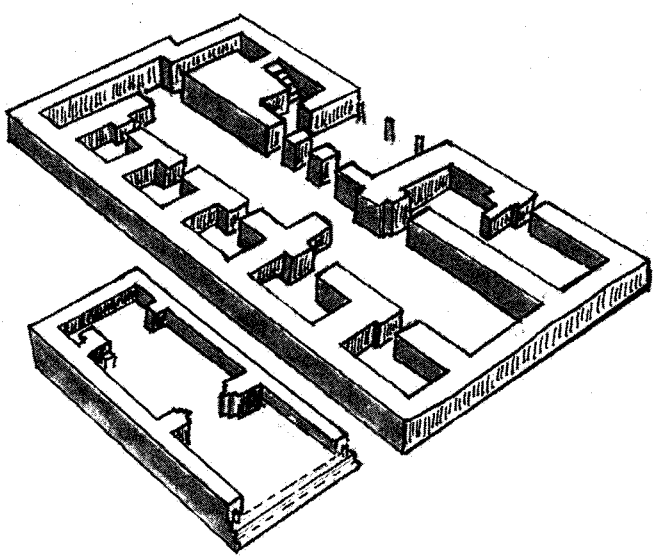
O texto massoreta presente na Bíblia hebraica parece um pouco mais claro:

> Então Salomão disse: "Yhwh disse que habitaria na obscuridade espessa!
> Assim, para construir, eu construí uma casa de governança, um lugar para ti, para que tu aí habites sempre!"

O texto grego é complicado e pode-se perguntar se o tradutor entendeu bem o que traduzia. A primeira frase após a introdução é abstrusa. Se o grego traduz a sequência das palavras da *Vorlage*[43] em hebraico, pode-se perguntar se Yhwh (o Senhor) não deve ir com a segunda linha, o que corresponde igualmente ao texto massorético. Nesse caso, o sol não seria o complemento de objeto direto, como entendido pelo tradutor, mas o sujeito, e o texto hebraico antigo teria sido:

> O Sol (Shamash) o fez conhecer desde o céu:
> "Yhwh disse que queria habitar na obscuridade."

Essa reconstituição permite concluir que a casa que Salomão constrói, ou renova, é antes de tudo uma casa para Shamash (isso concorda, aliás, com a orientação Leste-Oeste do templo de Jerusalém que está indicada em 1Rs 6,8; 7,39: "Dispôs as bases, colocando cinco do lado direito [= sul] do templo e cinco perto do lado esquerdo [= norte] do templo"). E, nesse exemplo, estaria reservada uma espécie de capela lateral, um segundo *dĕḇîr* para Yhwh. O santuário abrigaria, então, não um, mas dois deuses.



Plano tradicional de um templo (à esquerda) e de um palácio (à direita) no Levante.

[43] Termo técnico utilizado para designar o texto hebraico que os tradutores tinham sob seus olhos.

Um indício suplementar de uma coabitação de dois deuses no templo de Jerusalém vem, talvez, do texto grego da narrativa de sua construção. Segundo o texto massoreta, o templo estaria construído de maneira bastante tradicional,[44] estruturado em três partes: a entrada (coberta ou não), a peça principal (*hêḵāl*), a última peça (*dĕḇîr*) ou Santo dos santos (*qōdeš ha-qŏdāšîm*). Essa concepção é pressuposta no texto sacerdotal do santuário no Sinai na segunda parte do livro do Êxodo e nos capítulos 40-48 do livro de Ezequiel.

Comparemos as duas narrativas, hebraica e grega, em 1Rs 6 e III Reinados 6:

Texto Massorético
1Rs 6,16-19

(16) Ele construiu, sobre vinte côvados, o fundo da Casa em tábuas de cedro, desde o solo até o cimo dos muros, e ele construiu também o interior para fazer a câmara sagrada (*dĕḇîr*), o Santo dos santos. (17) Os quarenta côvados na frente formavam a Casa, isto é, o templo. (18) A madeira de cedro oferecia esculturas de cabaças e de flores desabrochadas; era tudo em cedro, não se via nenhuma pedra. (19) Ele fez a câmara sagrada no interior da Casa, para aí colocar a arca da aliança de Yhwh.

Setenta, texto original[45]
3Reinos 6,16-19

Ele construiu em vinte côvados, desde o alto dos muros, o lado (*tò pleurón*), o único (lado) desde o solo até as vigas da plataforma; mais que o *dabir* ele fez disso o Santo dos santos. E o santuário (*naós*) tinha 40 côvados diante do *dabir* no meio da Casa no interior para aí colocar a arca da aliança do Senhor.

Essa descrição, um pouco complicada, poderia sugerir que Yhwh (sua estátua?) teria sido colocado, primeiro, numa capela lateral do templo; mas deve-se admitir que o texto grego é bastante confuso.

Existe um paralelo, na Mesopotâmia, onde o deus Marduque manda construir um santuário para o deus lunar. Assim, sobre o cilindro de Nabonide de Sippar (i.8-ii.25), um texto em que o rei Nabonide da Babilônia (556-539 antes de nossa era) descreve a restauração de três templos, está escrito: "Marduque me disse [...] constrói Ehulhul e faça com que Sin, o grande senhor,

[44] Seu tamanho talvez seja exagerado ou corresponde ao do templo do século VII antes de nossa era, no momento em que Jerusalém se torna uma cidade importante. O templo hitita de Tell Tayinat, na Anatólia (hoje na parte sudeste da Turquia), tem tamanho comparável. Segundo 1Rs 6, a peça principal era de sessenta côvados de comprimento, correspondente a trinta metros, o que é enorme.

[45] Adrian SCHENKER, "Une nouvelle lumière sur l'arquitecture du Temple grace à la Septuante? La place de l'alliance selon 1 Rois 6:16-17 et 3 Règnes 6:16-17", *Annali di Scienze Religiose* 10, 2005, p. 139-154.

aí estabeleça sua residência".[46] Segundo 3Reinos 8,53ª, o deus solar informa Salomão que Yhwh quer habitar nas "nuvens espessas", as "trevas" (em grego: *gnóphōi*; em hebraico: *ărāpel*), que são o domínio de Yhwh enquanto deus da tempestade e da guerra, como o atesta, por exemplo, Sl 18,10: "Ele inclinou o céu e desceu, tendo aos pés uma nuvem escura".

Passemos à segunda parte dessa dedicação. Pode-se perguntar qual é o sujeito da expressão "para aí habitar sempre de novo":[47] o deus solar, Yhwh ou o rei? Mas a ambiguidade talvez seja querida. O templo é também um santuário real, o lugar santo central do reino. Se o rei é considerado como um filho de deus, a casa de deus é também, de alguma forma, a casa do rei. A ideia de "habitar sempre de novo" pode, então, também se referir à sucessão dos reis e refletir a ideia de uma dinastia eterna. Os massoretas corrigiram essa aproximação entre rei e divindade, determinando que só Yhwh pode habitar no templo de Jerusalém.[48] Com certeza eles fizeram também desaparecer qualquer menção da divindade solar; o desejo de habitar na obscuridade vem, então, de Yhwh mesmo. A expressão do texto massoreta "para que tu a habites sempre" retoma um salmo que se encontra no livro do Êxodo: "Tu os conduzirás e plantarás sobre a montanha, a tua herança, *lugar* onde fizeste, ó Yhwh, *a tua residência*, santuário, Senhor, que tuas mãos prepararam" (15,17). Aqui se trata claramente de uma casa para o trono de Yhwh e não para o rei.

Em resumo, parece bastante claro que a versão grega pressupõe uma forma mais antiga da dedicação do templo, que reflete o fato de que esse santuário era, antes, o de uma divindade solar à qual foi associado Yhwh. Os cultos do sol existem em toda a Mesopotâmia e no Egito com facetas diferentes: o sol é criador e garantia de vida, mas também julga o bem e o mal que os homens fazem. Um sinete encontrado em Jerusalém, em uma tumba do século VII antes de nossa era, mostra o deus solar ladeado por dois deuses menores, "direito" e "justiça".[49]

A concepção de um deus sol justiceiro se encontra na Bíblia em certo número de salmos, assim como na história de Sodoma e Gomorra, onde a punição divina intervém no momento em que o sol se levanta. É possível imaginar que os dois mensageiros e a divindade na narrativa do Gênesis, capítulo 19, representem o deus solar e seus dois acólitos.

---

[46] Ver <www.livius.org/na-nd/nabonibus/cylinder.html>.

[47] A palavra grega *kainótēs* é atestada somente na Setenta, ainda em Ez 47,12, onde ela traduz lua nova.

[48] Ver, também, Ez 43,8, a crítica dos reis que habitaram lado a lado com Yhwh: "pondo o limiar deles junto do meu limiar, e as ombreiras deles ao lado das minhas ombreiras, e limitando-se a levantar um muro entre mim e eles, onde profanaram o meu nome santo com as abominações que praticavam, razão por que os consumi na minha ira". Esse oráculo faz alusão ao fato de que o palácio real se encontrava ao lado do templo (ver o desenho p. 101).

[49] Para uma representação, ver Othmar KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 278.

No primeiro capítulo do livro de Isaías (1,21, ver também o v. 26), Jerusalém aparece como a cidade onde residiam o direito e a justiça: "Como se transformou em uma prostituta, a cidade fiel? Sião, onde prevalecia o direito (*mišpaṭ*), onde habitava a justiça (*ṣedeq*)...". Esses textos podem conservar traços da presença, em Jerusalém, de um deus solar que, logo, foi assimilado a Yhwh.

A ideia de uma veneração conjunta de um deus solar e de um deus da tempestade encontra também apoio na iconografia, não somente no Sul, mas também em várias estelas do norte da Síria e da Anatólia, onde se vê o deus da tempestade com seus atributos e, acima dele, o disco solar.

Resumindo, quando ele entra em Jerusalém e encontra seu lugar no templo, Yhwh não é, imediatamente, a divindade principal. Ele virá a ser durante os séculos seguintes, onde dois reinos reivindicam Yhwh.

Estela do norte da Síria (Til Barsip/Tell Ahmar) dos primeiros séculos do primeiro milênio antes de nossa era mostrando um deus da tempestade tendo na mão o raio e o trovão (ou uma arma); embaixo dele se encontra o símbolo de um deus solar.

Capítulo 6

O CULTO DE YHWH EM ISRAEL

Segundo a visão dos autores bíblicos, expressa no livro dos Reis e um tanto quanto diferentemente nos livros das Crônicas, a história dos dois reinos de Israel e de Judá é relatada numa perspectiva "sulista", isto é, do ponto de vista de Judá. É, por conseguinte, muito difícil fazer uma ideia da forma original das tradições e da religião nortistas. Não há dúvida de que a veneração de Yhwh no Norte se apresentava de maneira bastante diferente do que relatam os redatores dos livros dos Reis, que consideram, à primeira vista, o culto de Yhwh no Norte como idolátrico e contrário à vontade divina. É assim que a queda do reino de Israel, em 722 antes de nossa era,[1] é explicada como a sanção divina do "pecado de Jeroboão", a saber, o culto de Yhwh sob a forma de touro. Segundo a narrativa que se encontra no capítulo 12 do primeiro livro dos Reis, o rei Jeroboão, construindo santuários em Betel e em Dã, em concorrência com o templo de Jerusalém, é apresentado pelos autores judeus como o responsável pelo culto errôneo de Yhwh no Norte.

Na sua apresentação da história, Judá está em melhor posição, se bem que o reino acabe, igualmente, de cair sob o golpe dos babilônios. A disposição favorável de Yhwh em relação ao reino de Judá é explicada pelo fato de que ele teria escolhido Davi e sua dinastia, prometendo a esta, em 2 Samuel 7, uma duração "eterna".[2] Entretanto, como Jerusalém foi destruída em 587 antes de nossa era, essa derrota precisava ser também explicada como punição de Yhwh pelo desvio do qual certos reis tinham sido culpados: a veneração verídica de Yhwh se caracteriza, na perspectiva dos autores de Reis, por sua exclusividade e pela centralização do culto sacrificial em Jerusalém. Alguns reis, especialmente Davi, em parte Salomão e alguns outros reis judaítas, mas sobretudo Ezequias e Josias, teriam respeitado essa "pureza cultual". Entretanto, seu comportamento e suas ações não conseguiram evitar a catástrofe.

Essa visão bíblica, devida em grande parte ao meio deuteronomista que reviu os rolos de Samuel e dos Reis, durante e depois da época dita do

[1] Nessa data, os assírios, que já tinham anexado uma parte de Israel há uma dezena de anos antes, destroem Samaria, deportam uma parte da população e integram o resto do antigo reino no sistema das províncias assírias.

[2] Em hebraico, o termo *'ôlām* designa uma longa duração, mas não o conceito grego de eternidade.

exílio, no século VI antes de nossa era, não corresponde à realidade histórica, e isso por várias razões.

Em primeiro lugar, a ideia segundo a qual Yhwh é o único deus a ser venerado, e Jerusalém o único santuário legítimo, não é uma ideia antiga, mas, como veremos em detalhe, é um conceito que nasce, o mais cedo possível, no século VII antes de nossa era. Além disso, a maneira pela qual os reis são apresentados nos livros que lhes são consagrados, não corresponde aos seus sucessos ou aos seus fracassos políticos. Tomando apenas dois exemplos: Manassés é apresentado como sendo o pior de todos os soberanos de Judá, enquanto que, nos cinquenta e cinco anos em que ele governou, Judá conheceu um período de tranquilidade e de prosperidade. A esses cinquenta e cinco anos, os redatores consagram apenas uma pequena página e se contentam em enumerar, de maneira estereotipada, os horrores que esse rei, que foi um fiel vassalo dos assírios, teria cometido. Seu predecessor, Ezequias, do qual os redatores deuteronomistas cantam os louvores, dirigiu uma política de resistência antiassíria muito suicida, que levou a uma ocupação e a uma redução drástica do território do pequeno reino. Mas é justamente por causa dessa política antiassíria que ele é apresentado de maneira tão positiva.

No plano geopolítico, não há nenhuma dúvida de que Israel foi, durante os dois séculos de coexistência das duas monarquias, o reino dominante enquanto que Judá era uma pequena entidade que parece, muitas vezes, ter estado em posição de vassalo do "grande irmão" nortista. Israel compreendia as regiões férteis, onde era fácil cultivar o trigo, na planície de Jezreel, oliveiras e vinho nas montanhas da Galileia. Logo ele entretém relações comerciais com os reinos arameus e com a Fenícia. A economia judaíta foi mais frágil.

Enfim, como já dissemos, a ideia de um grande reino unido, sob Davi e Salomão, depende mais da imaginação dos autores bíblicos do que da realidade histórica. Se é esse o caso, é preciso, entretanto, explicar por que, nos dois reinos, foi venerado o mesmo deus nacional. Aparentemente, os reinos de Saul, Davi e Salomão correspondem a um período em que partes de Judá, de Benjamim e de Efraim se encontraram unidas em torno de um rei e de um deus tutelar. Aliás, existiam, em outros lugares do Levante, "deuses partilhados"; é especialmente o caso do deus "El", mas também de Yhwh, ele mesmo, que foi igualmente venerado fora dos territórios de Israel e de Judá.

Os cultos de Yhwh, segundo suas manifestações locais, eram muito diversos, como o atestam as inscrições[3] e os textos bíblicos: os textos de Kuntillet Ajrud mencionam um Yhwh de Samaria e um Yhwh de Teman, portanto do "Sul", fora de Israel e de Judá; a inscrição de Khirbet Beit Lei fala de um Yhwh, deus de Jerusalém; 2Sm 15,7 menciona um "Yhwh em

[3] Voltaremos a essas inscrições na continuação da pesquisa.

Hebron"; Sl 99,2 fala de um "Yhwh em Sião" , e Gn 28,10-22 funda o culto de Yhwh em Betel.

Para dar conta dessa complexidade, convém também distinguir, no domínio da religiosidade antiga, três níveis.[4] No nível individual, familiar, clânico, dirige-se a deuses protetores, deuses pessoais, ancestrais divinizados ou outros. Não há necessidade de santuário, nem de templo, o *pater familias* se ocupa dos atos rituais. O agrupamento de vários clãs numa aglomeração corresponde a um nível local da prática religiosa. Esta se efetua em santuários locais, de modo geral não muito importantes, frequentemente ao ar livre, o que certos textos bíblicos chamam, de maneira polêmica, de cultos "*em cada colina*" e "*sob cada árvore verde*". O nível nacional se exprime em um culto do qual o rei é o mediador e que se organiza em torno do deus nacional bem como de outras divindades que, de uma maneira ou de outra, lhe são associadas.

No que diz respeito ao terceiro nível, é preciso se perguntar se o culto oficial real de Yhwh era idêntico em Israel e em Judá. Muitas vezes os especialistas pensam, de fato, que o culto de Yhwh em Judá era muito distinto do de Israel: o Yhwh de Israel teria sido venerado segundo o modelo de Baal, isto é, como uma divindade da tempestade e da fertilidade, ao passo que, no Sul, ele teria integrado os traços solares da antiga divindade tutelar de Jerusalém. É preciso, sem dúvida, determinar e relativizar essa oposição. Comecemos nossa pesquisa, primeiro, sobre o culto de Yhwh no reino de Israel, por volta de 930 e 722 antes de nossa era.

Yhwh, deus do Êxodo

O reino de Israel se constituiu a partir de um território que corresponde, *grosso modo*, ao reino de um Labayu ou Labaya de Siquém, mencionado na correspondência de Amarna. Quiseram identificar essa personagem com figuras bíblicas tais como Abimelec, no livro dos Juízes, que tenta, segundo o capítulo 9, reinar sobre Israel, mas fracassa, ou ainda com Saul. Mas essas identificações são pouco convincentes, porque as cartas de Amarna, três[5] das quais foram escritas por Labayu, são muito mais antigas do que o início da realeza israelita. Entretanto, é interessante notar que o Estado de Labayu corresponde, *grosso modo*, às regiões integradas ao reino de Israel.

Segundo a Bíblia, o "fundador" do Reino do Norte é um denominado Jeroboão que, segundo a narrativa de 1Rs 12, tinha antes se revoltado contra Salomão e teve, em seguida, de fugir para o Egito. Com a morte de Salomão,

[4] Manfred WEIPPERT, "Synkreismus um Monotheisms. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel", in Jan ASSMANN e Dietrich HARTH (dir.), *Kultur und Konflikt*, Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 1990, p. 143-179.

[5] As cartas numeradas 252-254. Para a tradução francesa, ver William L. MORAN, Dominique COLLON e Volkert HAAS, *Les Lettres d'El-Amarna: correspondance diplomatique du pharaon*, Paris: Cerf, 1987.

ele volta e negocia, na qualidade de porta-voz das tribos do Norte, com Roboão, o filho e sucessor de Salomão. Depois do fracasso dessas negociações, ele se torna, segundo a narrativa bíblica, rei de Israel. Ele reside primeiro em Siquém antes de fortificar Fanuel.

A mesma narrativa relata, em seguida, que Jeroboão, após ter fundado seu próprio reino com as tribos do Norte, teria feito construir dois santuários em Betel e em Dã onde ele teria erigido estátuas bovinas representando o deus que havia feito sair os israelitas do Egito:

> (28) Depois de ter pedido conselho, (Jeroboão) fez dois bezerros de ouro e disse ao povo: "Deixai de subir a Jerusalém! Israel, eis os teus deuses que te fizeram sair da terra do Egito". (29) Colocou um em Betel e instalou o outro em Dã (30)— nisso é que constituiu o pecado. O povo marchou em procissão diante de um (dos bezerros) até Dã.

Aqui, o deus nacional de Israel é identificado com o deus do Êxodo. A instalação das estátuas em Betel e Dã corresponde às fronteiras norte e sul do reino. Para os arqueólogos, a menção de Dã para esse acontecimento supostamente ocorrido no fim do século X antes de nossa era, levanta um problema, porque Dã provavelmente só foi israelita a partir do século VIII.[6] Nesse caso, a fundação de um santuário em Dã poderia ser uma retroprojeção da época de Jeroboão II, que, por ocasião de seu reinado no século VIII, podia muito bem anexar Dã e aí estabelecer um santuário javista. Os redatores dos livros dos Reis teriam, então, situado esse acontecimento sob o "primeiro" Jeroboão.

Pouco importa a cronologia exata. Os autores bíblicos sugerem que, nos dois santuários de Betel e Dã, Yhwh foi considerado como o deus do êxodo. O plural na exclamação de Jeroboão ("eis os teus deuses") é estranho; ele é, aliás, repetido na história do bezerro de ouro contada em Êxodo 32, que transfere o "pecado de Jeroboão" para o Sinai, apresentando-o como o "pecado original" do Norte. Esse plural poderia ser explicado pelo fato de se tratar de duas estátuas. Ex 32 retomará, ou "citará", as palavras de Jeroboão colocando-as na boca dos israelitas no Sinai, desejosos de dispor de um deus visível:

1Rs 12,28	**Ex 32,4**
hinnēh ʾĕlōhê ḵāyiśrā ʾēl ʾăšer	*ēlleh ʾĕlōhê ḵāyiśrā ʾēl ʾăšer*
he ʿĕlû ḵāmē ʾereṣ miṣrāyim	*he ʿĕlû ḵāmē ʾereṣ miṣrāyim*
"Eis teus deuses Israel, que te fizeram sair da terra do Egito".	"Estes são teus deuses, Israel, que te fizeram sair da terra do Egito".

[6] Eran ARIE, "Reconsidering the Iron Age II strata at Tel Dan: archaeological and historical implications", *Tel Aviv*, 35, 2008, p. 6-64.

Entretanto, segundo a lógica da narrativa de 1Rs 12, trata-se do mesmo deus Yhwh em Betel e em Dã. Outra hipótese, então, seria imaginar que se trata de um par divino cujos dois membros se sentariam sobre pedestais teriomórficos (zoomorfos).[7] Poderia então tratar-se de uma consorte de Yhwh, uma deusa que lhe é associada como Aserá. Mas isso é muito especulativo e não há nenhuma atestação de uma associação de Aserá ou de outra deusa com o êxodo. Talvez a solução mais simples seria levantar a hipótese de que, no texto antigo, se encontraria: "Eis teu deus que te fez sair da terra do Egito". De fato, em hebraico a forma *"ĕlōhê ḵā* pode ser traduzida por "teus deuses" ou "teu deus". Só a forma verbal causativa "fazer sair" se distingue muito ligeiramente no singular e no plural. É então possível que os massoretas tenham retocado um singular original para fazer dele um plural e para acusar os israelitas do Norte não só de um culto icônico, mesmo idólatra, mas também da veneração de vários deuses.

A veneração de um touro na capital do reino de Israel, Samaria, é atestada pelo livro de Oseias. A narrativa de 1 Reis 12 transfere, então, o touro de Samaria para o santuário de Betel? A estátua bovina pode desempenhar o papel de um pedestal para Yhwh, ou representar o próprio Yhwh. Em Ugarit, Baal é representado tanto de maneira antropomórfica, como pode ser visto em uma estela no Louvre, onde ele tem na mão suas armas, o raio e o trovão, ou sob a forma de um touro — aliás, ele é, às vezes, intitulado "Touro" e, na epopeia "Baal e a morte", ele se uniu com uma vaca antes de descer para o deus da morte, Montu. O deus do êxodo e o touro estão ainda ligados em um oráculo do profeta Balaão, no livro dos Números: "El os fez sair do Egito, ele possui os chifres de um búfalo".[8] Em um óstraco da Samaria (n° 41), encontra-se um nome próprio *'glyw*, que se pode traduzir por "bezerro de Yhwh" ou por "Yhwh é um bezerro".

A iconografia atesta as duas possibilidades de compreender as estátuas bovinas. Em um sinete proveniente de Ebla, vê-se um touro sobre um trono, entre o personagem em oração à esquerda, e o deus da tempestade à direita. Isso significa que o homem encontra o deus da tempestade ou da guerra através do touro.

O livro de Oseias, que acabamos de evocar, faz muitas vezes alusão ao touro de maneira polêmica, como neste oráculo: *"Ele rejeitou teu bezerro, Samaria!* Minha ira inflamou-se contra eles. Até quando serão incapazes de pureza? (6) *Porque ele é de Israel, um artista o fez, ele não é um deus! Sim, o bezerro de Samaria será desfeito em pedaços"* (8,5-6).

[7] Ernst Axel KNAUF, "Bethel", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1, 4ª ed. 1998, col. 1375-1376.

[8] Nm 23,22 e 24,8. Note-se que se trata aqui de "El" e não de Yhwh. Visto que se trata de um texto recente, "El" pode significar simplesmente "Deus"; e talvez se queria simplesmente evitar que o tetragrama estivesse na boca de um profeta pagão.

Sinete de Ebla mostrando a veneração de um touro sobre um altar.

A análise filológica e diacrônica desse oráculo mostra que esse texto é compósito. O oráculo mais antigo (itálico) na terceira pessoa contém uma crítica da estátua bovina e o anúncio de sua destruição, provavelmente pelos assírios; esse texto foi em seguida aumentado por um discurso divino na primeira pessoa que atribui a destruição da estátua expressamente à cólera de Yhwh; finalmente, essa passagem foi retocada ainda mais uma vez (em itálico) no sentido da polêmica contra as imagens, que se encontra na segunda parte do livro de Isaías datando da época persa.

Outro texto de Oseias parece indicar uma fabricação de estatuetas de touros jovens para uso familiar, como objeto de devoção: "E agora eles continuam pecando: fazem para si uma imagem de metal fundido, com sua prata, fazem ídolos de sua invenção; tudo obra de artesãos. Dizem a respeito deles: Os que sacrificam seres humanos podem bem abraçar bezerros!"(13,2). Esse texto sugere, por outra via, uma ligação entre sacrifícios humanos e veneração do touro; tais sacrifícios, como veremos, não eram estranhos ao culto de Yhwh.

Para resumir, não há dúvida de que Yhwh foi venerado em Israel, em Betel e, mais tarde, sem dúvida também em Dã, sob a forma de um touro à maneira de Baal em Ugarit. Atribuiu-se a esse deus a saída do Egito, que parece ser, antes de tudo, uma tradição do reino do Norte. No século VIII antes de nossa era, Betel foi o santuário mais importante de Israel, como atesta o rolo atribuído ao profeta Amós. Este é um pequeno empreiteiro judeu que se apresenta no santuário de Betel anunciando aí a morte do rei e o fim do reino de Israel. O sacerdote de Betel quer se desembaraçar desse judeu interditando-lhe o acesso ao santuário que ele caracteriza como sendo o mais importante de Israel: "Não continues mais a profetizar em Betel, porque é um santuário do rei, é um templo real" (7,13).

Entretanto, deve ter havido um templo também em Samaria, como é mostrado na inscrição do rei assírio Sargão, que fala da deportação de estátuas de Samaria, assim como na de Kuntillet Ajrud, que menciona um "Yhwh de Samaria". O primeiro livro dos Reis atesta também um santuário em Samaria, relatando que o rei Acab "erigiu um altar para Baal na casa de Baal que ele tinha construído em Samaria" (1Rs 16,32). A dupla menção de Baal é um pouco curiosa: por que explicitar que o rei instala um altar para Baal no templo de Baal? Aparentemente, temos aqui um problema de alteração do texto original que fala de uma "casa de Deus" (*bêt ʾelōhîm*)[9] ou de uma "casa de Yhwh" (*bêt Yhwh*). Esse texto teria sido o seguinte: "Ele erigiu um altar para Baal na casa de Yhwh que ele tinha construído". O fim da frase se refere, provavelmente, ao pai de Acab, Omri — um rei que os redatores bíblicos detestam —, que fez de Samaria a capital de Israel. Ele teria construído, na sua nova capital, um templo para Baal, no interior do qual ele teria igualmente previsto instalações para venerar outros deuses. Omri e Acab teriam, portanto, favorecido um culto do Baal fenício e teriam arrumado um lugar de sacrifício para Yhwh cujo templo principal se encontrava em Betel. Mais tarde, os livros dos Reis relatam a destruição do templo de Baal em Samaria, por Jeú que põe fim à dinastia de Omri e que se torna, ele mesmo, rei de Israel (2Rs 10,21-27). Se a arqueologia não apresentou indícios claros em favor da existência de um santuário, é preciso esclarecer que as escavações não foram efetuadas em todo o terreno. É igualmente possível que sondagens em um terreno da época do Ferro, a 650 metros a leste da acrópole, possam eventualmente ser interpretadas no sentido de um santuário.[10] Seja como for, a lógica histórica exigiria que a capital de um reino fosse provida de um santuário importante.

[9] Stefan TIMM, *Die Dynastie Omri: Quellen und untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 32-33.

[10] Detlef JERICKE, *Regionaler Kult und lokaler Kult: Studien zur Kult-und Religionsgeschichte Israels und Judas im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, p. 90-91.

Yhwh e Israel segundo a estela de Mesa

A estela de Mesa é uma estela de basalto negro da altura de mais de um metro, descoberta em 1868, em Dhiban, na Jordânia, por um missionário alsaciano, Frederick A. Klein. Antes que a estela fosse quebrada pelos beduínos, que pensavam que ela continha um tesouro, Charles Simon Clermont-Ganneau tinha podido fazer uma estampagem, que serviu de base para a sua reconstituição. Hoje, a autenticidade da estela não é posta muito em questão, mas não foi sempre assim.[11] A estela contém uma inscrição considerada como tendo sido ditada pelo rei moabita, Mesa (século IX antes de nossa era). O texto de trinta e quatro linhas (a inscrição mais longa, descoberta até hoje, para essa época, no Levante) se apresenta como um agradecimento do rei, dirigido ao seu deus tutelar, Quemós. Ela relata as vitórias de Mesa no correr de sua revolta contra o reino de Israel, após a morte do rei Acab:[12]

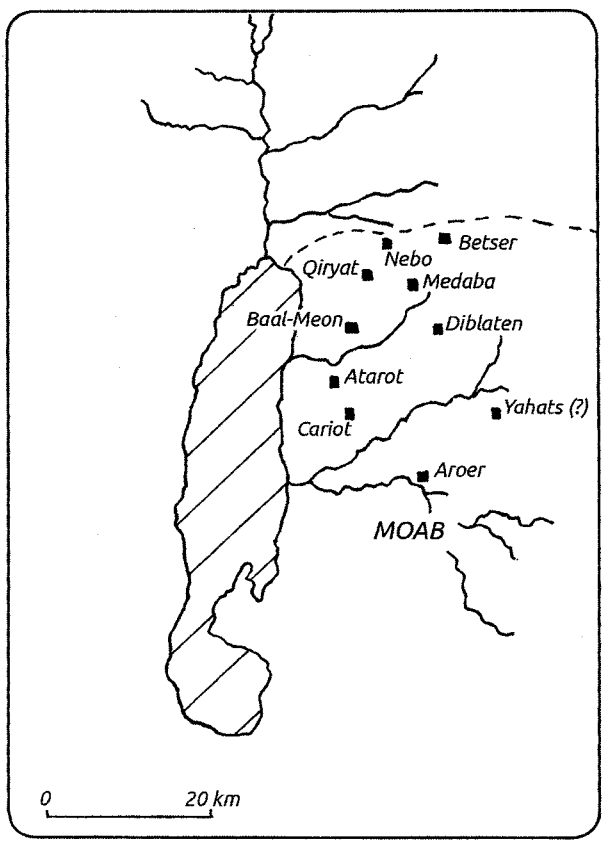
> Sou eu, Mesa, filho de Quemós, rei de Moab, o dibonita. Meu pai reinou trinta anos em Moab e eu reinei após meu pai. Eu construí este santuário para Quemós de Qerihoh, (santuário) de salvação porque ele me salvou de todos os agressores e ele me fez zombar de todos os meus inimigos.
> Omri foi rei de Israel e oprimiu Moab durante longos dias, porque Quemós estava irritado contra sua terra. Seu filho o sucedeu e ele também disse: "Eu oprimirei Moab". Durante meus dias, ele falou (assim), mas eu tenho zombado dele e de sua casa. Israel foi arruinado para sempre. Omri se apoderou da terra de Madaba e permaneceu[13] lá durante o seu reinado e uma parte do reinado de seu filho, a saber, quarenta anos: mas no meu tempo Quemós o habitou. Eu construí Ba'al-Me'on e fiz o reservatório, e eu construí Cariot. O homem de Gad permaneceu na terra de Atarot desde muito tempo e o rei de Israel tinha construído Atarot para si mesmo.
> Eu ataquei a cidade e a tomei. Matei todo o povo da cidade para alegrar Quemós e Moab. Trouxe de lá a fornalha do altar (*'r'l*) de seu bem-amado (*dwdh*) e a arrastei diante da face de Quemós em Cariot onde eu fiz morar o homem de Saron e o de Maharot. E Quemós me disse: "Vá, toma Nebo de Israel". Eu fui de noite e ataquei desde o nascer do dia até meio-dia. Eu a tomei e matei todos, a saber, sete mil homens e rapazes, mulheres, meninas e concubinas porque eu os tinha votado (*ḥrm*) a Astar de Quemós. Tirei de lá os vasos de Yhwh e os arrastei diante da face de Quemós. O rei de Israel tinha construído Yahats e ele permanecia lá por ocasião de sua campanha contra

[11] Sua descoberta suscita toda uma série de falsas inscrições conhecidas sob o nome de "Moabítica". No fim do século XIX, a estela mesma foi suspeita, por numerosos pesquisadores, especialmente alemães, de ser a obra de um falsário, porque ela contém certos torneios que são muito próximos de expressões bíblicas.

[12] A tradução retoma, em grande parte, a disponível sob http://fr.wikipedia.org/wiki/St%C3%A8le de Mesa (última consulta 15.11.2013).

[13] Essa expressão significa que o território moabita foi anexado por Israel.

mim. Quemós o expulsou da minha frente. Eu tomei duzentos homens de Moab, todos seus chefes, e ataquei Yahats e a tomei para anexá-la a Dibon. Eu construí Qerihoh, o muro do parque e o da acrópole, eu construí suas portas e suas torres. Eu construí o palácio real e fiz o muro de revestimento do reservatório para as águas, no meio da cidade. Ora, não havia cisternas no interior da cidade, em Qerihoh, e eu disse a todo o povo: "Faça, cada um, uma cisterna em sua casa". Eu fiz cavar fossos (em torno) de Qerihoh pelos prisioneiros de Israel. Eu construí Aroer e fiz a estrada de Arnon. Eu construí Bet-Bamot, porque ela estava destruída. Eu construí Bosor, porque ela estava em ruínas, com cinquenta homens de Dibon, porque todo Dibon me era submisso. Eu reinei [...] centos com as cidade que ajuntei ao país. Eu construí [...] Madaba, Bet-Diblaten e Bet-Baal-Meon. Eu criei lá [...] rebanhos da terra. E Horonan onde habitava [...] E Quemós me disse: "Desce e combate Horonan". Eu fui e (e eu lutei contra a cidade e a tomei; e) Quemós (permaneceu) nela sob o meu reinado [...] de lá [...] Sou eu quem [...]



Lugares mencionados na inscrição de Mesa.

Essa inscrição é datada entre 850 e 810 e reflete uma teologia totalmente similar à dos livros dos Reis e de outros textos bíblicos, ao insistir no fato de que a vitória contra um inimigo é obra de um deus nacional. Do mesmo modo, a derrota ou a ocupação por um outro povo é explicada pela cólera do deus nacional que se afasta de seu povo. Quemós desempenha, portanto, para Moab, um papel comparável ao de Yhwh para Israel. Ficamos sabendo, ainda, que Israel e Moab disputam por um território a leste do Jordão, território atribuído a Gad, entre Atarot e Nebo, território que, no século IX antes de nossa era, tem um destino comparável ao da Alsácia, mudando várias vezes de pertença entre Israel e Moab.

Segundo a inscrição de Mesa, este teria retomado as cidades ocupadas por Israel. Quanto à cidade de Nebo, Mesa se gaba: "*Trouxe de lá os vasos de Yhwh* e os passei diante da face de *Quemós*". A palavra traduzida por "vasos" (*kly*) é bastante geral e pode designar toda espécie de objetos cultuais, incluindo, talvez, estátuas. O que deve ser sublinhado é o fato de que essa observação pressupõe um santuário de Yhwh em Nebo que Mesa teria destruído e do qual ele teria deslocado, como é o costume, os utensílios ou estátuas para o templo de Quemós. Como pretende também o livro de Josué, relatando a conquista de Canaã pelos israelitas, o saque foi votado ao interdito (*ḥerem*) para Astarot-Quemós. Um deus Ashtar é conhecido de Ugarit,[14] mas na estela de Mesa a ligação com Quemós leva mais a pensar em uma deusa. Astarot é atestada na confederação de tribos árabes *Shumu'il* como deusa; ela aparece sobretudo como Ashtar-Shamaim no oásis de Douma onde ela se encontra à cabeça do panteão.[15] É preciso então compreender a expressão a "Ashtar de Quemós", em analogia com a Aserá de Yhwh, como consorte do deus Quemós.

A respeito da tomada da cidade de Atarot, Mesa explicita ter levado de lá o altar (*'r'l*) de *dwdh* e o ter passado diante da face de Quemós em Cariot. O termo *'ari'el* designa a parte alta do altar para holocaustos;[16] o termo *dwd* é, em troca, menos claro. Trata-se, talvez, de um título para Yhwh (o "Bem-Amado"), do qual teria havido também um santuário em Nebo. Mas, na perspectiva de Mesa, isso é um pouco estranho na medida em que esse título aparece antes que ele mencione expressamente Yhwh. Caso se tratasse somente de um nome para Yhwh, o nome próprio deveria preceder o título. É, portanto, possível que *dwd* (*Dôd*) designe uma

[14] No ciclo de "Baal e a morte", zomba-se dele, visto que pretende ao trono de Baal para o qual ele é pequeno demais; trata-se, aparentemente, de uma divindade do deserto associada à seca.

[15] Para mais detalhes, ver Ernst AXEL KNAUF, *ISMAEL, Untersuchungen zur Geschichte Palstinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chron.*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1985, p. 81, 83.

[16] Como se vê nessa descrição do livro de Ezequiel: "A lareira do altar (*hā'ări'êl*) tinha doze côvados de comprimento, por doze de largura, sendo toda quadrada" (43,15-16).

outra divindade, talvez o deus local de Atarot venerado pelos israelitas. Esse deus é também atestado no texto primitivo de Amós (8,14). No texto massorético, tal qual se encontra na Bíblia, lê-se: "Eles juram pelo pecado de Samaria, e eles dizem: 'Viva o teu Deus, Dã! Viva o caminho *(drk)* de Bersabeia' ". Ora, a palavra *derek* ("caminho") não tem sentido aqui. A versão grega desse versículo possibilita ler, em lugar de "caminho", "*theós*" (deus). Pode-se deduzir que o texto original comportava, em lugar de *d-r-k*, o termo *ddk* (*dodeka*), significando "teu Dod" ("teu Bem-Amado"): "Viva teu Deus, Dã! Viva teu Bem-Amado (*dwd*), Bersabeia". A estela, assim, no século IX, um santuário real oficial de Yhwh em Nebo e um culto local de Dod em Atarot. Ela confirma que existia em Israel, sob a dinastia dos omridas, uma diversidade de lugares de cultos.

Os santuários e divindades de Israel

Yhwh era, por conseguinte, venerado no reino do Norte sob os traços de um touro ou, de uma maneira antropomórfica, sob a forma de um deus da tempestade. Havia santuários javistas em Samaria, Betel, Dã; Siquém, bem como na Transjordânia, como acabamos de ver. Não há dúvida alguma de que Yhwh não foi venerado, no reino do Norte, de maneira exclusiva, como já é atestado nos livros dos Reis, e em alguns livros proféticos que criticam o reino do Norte por ter venerado outros deuses ao lado de Yhwh. Na inscrição de Tell Deir 'Alla sobre o Jordão (lugar que hoje faz parte da Jordânia), a qual foi erigida em santuário numa ocasião em que o lugar fazia parte de Israel, encontram-se os nomes das seguintes divindades: El, as deusas Ashtar, Shagar e talvez também Shamash. Nota-se também o plural *šdyn*, que se pode traduzir por "aqueles que pertencem a Shaddai", que seria, então, ou uma divindade autônoma, ou um título para El.

No santuário de Dã, venerou-se, aparentemente, o "deus de Dã" (*ĕlōhê dan*); esse culto é ainda atestado no século II numa inscrição bilíngue, grega e aramaica: "*Theoî toî en Dánois*". Os óstracos de Samaria, cacos usados para a escrita, testemunham certo número de nomes próprios comportando o elemento *b'l* (*Ba'al*).[17]

É difícil saber se, nesses nomes, o termo *b'l* é utilizado como título para Yhwh, ou se ele designa outra divindade. Segundo os livros dos Reis, o monte Carmelo abrigava também um importante santuário de Baal que, na história de Elias, se torna o teatro de uma competição entre Baal e Yhwh.

[17] Johannes RENZ e Wolfgang RÖLING, Handbuch der althebraischen Epigraphik I Darmstadt: Wissenschaftlich Buchesellschaft, 1995, p. 79-110.

Yhwh e Baal em Israel

Lembremos que, no reino de Israel, Yhwh foi venerado como um "Baal", como um deus da tempestade, do tipo "Hadad". Em certos salmos e outros textos poéticos, talvez dessa época, no reino do Norte, Yhwh parece muito, de fato, com o Baal de Ugarit. Como Baal que, em Ugarit, leva o título de *rkb 'rpt*, "cavaleiro das nuvens",[18] Yhwh, nos Salmos, utiliza as nuvens para percorrer o céu: "das nuvens ele fez seu carro" (Sl 104,3).[19] O Salmo 29, que vem provavelmente do Norte e que em seguida recebeu uma revisão sulista, descreve claramente Yhwh como um deus da tempestade que domina as águas como o Baal de Ugarit:

> (3) A voz de Yhwh retumba sobre as águas [. . .]; Yhwh sobre as águas torrenciais. (4) A voz de Yhwh com a força, a voz de Yhwh no esplendor! (5) A voz de Yhwh despedaça os cedros. A voz de Yhwh despedaça os cedros do Líbano, (6) faz o Líbano pular qual bezerro, e o Sarion como cria de búfalo. (7) A voz de Yhwh lança chispas de fogo. (8) A voz de Yhwh faz tremer o deserto; Yhwh faz tremer a santa estepe.[20] (9) A voz de Yhwh retorce os carvalhos, desfolhando as florestas. E no seu templo tudo grita: "Glória!"

Esse Salmo afirma o poder de Yhwh, comparado a um jovem touro, sobre as águas e a natureza. Em Ugarit, esse hino poderia ser aplicado, sem problema, a Baal.

Essa veneração baálica de Yhwh se acompanha, segundo uma narração contida nos livros dos Reis, de um combate encarniçado de Yhwh contra Baal, combate situado na época de Acab, filho e sucessor do rei Omri, considerado pelos assírios como o verdadeiro fundador do reino do Norte. No plano arqueológico, um número impressionante de construções pode ser atribuído a esse rei. É Omri quem funda a capital de Samaria e aí constrói um palácio e provavelmente também um templo, como já mencionamos. Aparentemente, Omri quis criar um estado moderno e se liga com os fenícios, casando seu filho Acab com Jezabel, que aparece na Bíblia como filha do rei dos sidônios (1Rs 16,31); segundo outras fontes, Etbaal, seu pai, aparece como rei de Tiro. Não há motivo para entrar de maneira detalhada nessa questão; é claro que o casamento de Acab simboliza a abertura de Israel para a Palestina. Assim,

[18] KTU 1.3 II 40.

[19] Sl 68,5 que, na sua forma massorética, comporta a expressão *rōkēḇ bā'ărā bôt*, ("cavaleiro das estepes"), reflete, talvez, o título original de *rkb b'rpt (be 'araḇôt)* ou *b'abôt (be'ābôt)*, "cavaleiro das nuvens", que o salmo teria podido mudar deliberadamente ou que os redatores ulteriores poderiam ter podido censurar.

[20] A "estepe santa" que é igualmente atestada em Ugarit no mito de Shahar e Shalimu (deuses da aurora e do crepúsculo) tornou-se, no texto massorético, o "deserto de Qadesh".

é de se perguntar se a veneração de Baal, de que é acusado Acab, não é, de fato, uma veneração do deus fenício Milqart. Em um tratado do rei assírio Asaradon com Baal, rei de Tiro, encontram-se vários deuses fenícios mencionados como fiadores do tratado: Baal Shamen, Baal Malagé, Baal Saphon e Milqart, "príncipe da cidade".[21] Aparentemente é Milqart que foi o deus tutelar por excelência de Tiro. Esse Milqart levava o título *b'l Ṣr*, o "mestre de Tiro". É, portanto, plausível que seja essa divindade que se tornou o deus tutelar da dinastia dos omridas e que este último tenha sido popular para o exército e para outros membros da corte de Samaria.

Essa identificação do Baal dos omridas com Milqart pode, entretanto, ser contestada,[22] porque o nome de Milqart não é jamais mencionado na Bíblia. Entretanto, a ligação com a Fenícia, bem atestada, dá certa plausibilidade a essa hipótese. Acrescente-se a isso o fato de que Milqart aparece acompanhado de Astarte em uma inscrição do rei fenício Eshmunazar II (cerca de 475): "Nós construímos o templo dos deuses dos sidônios, na terra de Sidon do mar: um templo para o Baal de Sidon e um templo para Astarte, nome de Baal".[23] Essa associação entre Baal e Astarte se encontra também em certos textos bíblicos.[24] A introdução da veneração do Baal da Fenícia como deus de Samaria provocou, segundo o testemunho bíblico, a revolta dos meios ligados à veneração do Baal Yhwh. Essa revolta se apresenta, nos livros dos Reis, sob os traços do profeta Elias, em seguida de Jeú que porá fim à dinastia dos omridas.

Aparentemente, as histórias dos profetas Elias e Eliseu foram inseridas tardiamente no livro dos Reis, o que não exclui, de forma alguma, que tenham sido redigidas pela primeira vez, e de maneira independente, no reino do Norte após a queda dos omridas, como uma espécie de "livreto negro de *Baal*", constituído, em grande parte, das histórias de Elias.[25] Sua inclusão nos livros dos Reis é situada no contexto histórico dos reis Acab (875-853) e Acarias (853-852), filho e neto de Omri. Elias, que leva o sobrenome "tesbita",[26] aparece como o protagonista da luta de Yhwh contra Baal. No capítulo 17 do livro dos Reis, uma ordem divina lhe impôs ir à Fenícia, à casa de uma viúva na terra de Sidon. Lá, Yhwh, *via* seu profeta Elias, lhe

[21] Jacques BRIEND, *Traités e serments dans le Proche Orient ancien*, Paris: Cerf, 1992, p. 65-67.

[22] Dany NOCQUET, *Le Livret noir de Baal. La polemique contre le dieu Baal dans la Bible hébraique et dans l'ancien Israel*, Genève: Labor et Fides, 2004, p. 291-292, 295.

[23] Segundo M. WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testamentum*, *op. cit.*, p. 475.

[24] Jz 2,13 e 10,6, assim como 1Sm 7,3-4; esses textos utilizam, entretanto, os plurais, o que dá aos "baals" e "astartes" a função de designar todas as divindades estrangeiras, masculinas e femininas.

[25] Ver D. NOCQUET, *Le Livret noir de Baal*, *op. cit.*

[26] Julga-se, muitas vezes, que se trata do nome da localidade de onde ele se origina. Mas esse lugar é desconhecido; pode se tratar de um jogo de palavras com o termo *toshab*, que designa como o meteco, uma pessoa que não tem terra e que depende dos outros.

concede farinha e óleo, o que o Baal de Sidon não pôde fazer. Esse texto assume também a contrapartida da ideia, que é expressa no tratado entre Asaradon e o rei de Tiro, segundo a qual o Baal Milqart aparece como um deus que fornece alimento e vestimentas.

Na Fenícia, Elias ressuscita, ainda, o filho da mulher para a qual tinha sido enviado. A narração mostra, assim, que Yhwh tem poder sobre a morte, ao contrário do Baal de Ugarit (e da Fenícia?)[27] que deve, segundo o ciclo "Baal e a morte", passar uma parte do ano no reino de Mot, deus que representa a morte. A superioridade de Yhwh sobre *Baal* é definitivamente confirmada no capítulo 18, que põe em cena uma luta entre Yhwh e Baal por intermédio de uma competição entre Elias e os profetas de Baal no monte Carmelo. Apesar dos ritos extáticos dos profetas de Baal, este não intervém, ao contrário de Yhwh que envia fogo do céu e consome, assim, os sacrifícios que lhe são destinados. Elias zomba do fato de que o Baal de seus adversários dorme e que é preciso despertá-lo. Essa polêmica tem sido, às vezes, posta em relação com o ritual do despertar de Milqart, embora as fontes sejam muito tardias.[28] De qualquer maneira, a intenção dessa narrativa é a de mostrar que é Yhwh o "verdadeiro Baal": é ele quem comanda os dois elementos frequentemente associados a Baal: a água e o fogo. A narrativa, particularmente violenta,[29] termina com o massacre dos profetas de Baal, preludiando a revolta javista de Jeú. Ela revela a mesma ideologia de um texto do livro do Êxodo que estipula: "Quem sacrifica aos deuses será votado ao interdito,[30] salvo se for a Yhwh e somente a ele" (22,19), e a de uma lei do Deuteronômio que clama pela morte dos profetas de outros deuses (13,2-6).

Uma última cena relatando um encontro entre Elias e o rei Acab (1Rs 18,41-46) sublinha mais uma vez o poder "baálico" de Yhwh. É Yhwh quem tinha feito vir sobre a terra uma longa fome e Acab deve reconhecer que é Yhwh quem tem o poder de pôr fim à seca e fazer vir a chuva, enquanto que, no mito ugarita, Baal tem necessidade de sua consorte Anat e da divindade solar Shapash para se afirmar como senhor da chuva.

Segundo a narrativa inserida no livro dos Reis, Elias e sobretudo seu sucessor Eliseu estiveram implicados na revolta javista contra a dinastia de Omri, dirigida por Jeú, que fez de Yhwh o "Baal" nacional do reino de Israel depois de ter matado os membros da casa de Omri e os adeptos do

[27] Infelizmente, temos bem poucas informações sobre a mitologia fenícia.

[28] Françoise BRIQUEL-CHATONNET, *Les Relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, Louvain: Peeters, 1992, p. 306-309. Atribuídos a Menandro (IV século antes de nossa era), esses fragmentos são, na realidade, muito mais recentes.

[29] Essa narrativa é corrigida no capítulo seguinte (1Rs 19) acrescentado posteriormente. Nesse capítulo, Yhwh não se manifesta nem no fogo, nem na tempestade ou no tremor de terra, mas num ligeiro murmúrio.

[30] É a mesma expressão que se encontra na estela de Mesa e que designa, aqui, o assassínio em honra de Yhwh que fora profanado pelo culto de outros deuses.

Baal fenício. Como Elias, Jeú reúne, primeiro, todos os profetas de Baal (2Rs 10,19)[31] e, como em 1Rs 18, a reunião sacrificial termina pelo massacre dos funcionários de Baal. Algumas histórias sobre Elias e Jeú refletem, sem dúvida, o nascimento de um javismo intransigente que terá o seu apogeu nos livros do Deuteronômio e no atribuído ao profeta Oseias.

Resta saber se é em seguida à revolta de Jeú que Yhwh se torna, pela primeira vez, o deus tutelar da realeza em Israel. Para muitos, isso depende da maneira como se interpreta a narrativa bíblica do pretenso cisma em 1Rs 12, que já comentamos. O que é atribuído, nessa narrativa, a Jeroboão I, deve ser, na realidade, a Jeroboão II (787-748), onde existe um núcleo histórico no estabelecimento de um culto javista em Betel, atribuído a Jeroboão II, cerca de 930 antes de nossa era? Pode-se, também, imaginar, no reino de Israel, uma rivalidade entre Betel (Yhwh) e Samaria (Milqart ou um "Baal fenício") até o golpe de Jeú que impõe definitivamente Yhwh como deus nacional e deus titular da realeza.

O fervoroso javista Jeú teve, entretanto, de se submeter aos assírios e logo reconhecer a supremacia dos deuses deles. Uma inscrição de Salmanasar (841 antes de nossa era) conta Jeú entre os que devem pagar um tributo ao grande rei assírio. Para os assírios, esse combate entre Yhwh e Baal, ou entre uma facção javista e a dinastia dos omridas, não foi tido como de pouca importância porque Salmanasar caracteriza Jeú como sendo o "filho" de Humri [Omri], seu sucessor: "Tributo de Ya'u'a [Jeú] filho de Humri [Omri]: eu recebi dele dinheiro, ouro, uma gamela de ouro, um recipiente[32] de ouro, taças de ouro, baldes de ouro, estanho, um bastão para a mão do rei [...]".[33]

No reino de Israel, o combate do Baal Yhwh contra o Baal fenício tem, sem dúvida, provocado uma interrogação sobre a maneira de venerar Yhwh. Deve-se considerá-lo somente como o primo das numerosas divindades do Levante? As polêmicas que se exprimem no livro de Oseias visam, verossimilmente, certos cultos prestados a Yhwh como Baal e sob forma bovina e refletem, sem dúvida, uma mudança de mentalidades. Aliás, observa-se no plano da iconografia, durante o século VIII, uma modificação das representações divinas no território do reino de Israel. Em uma gravura sobre osso, dessa época, encontrada em Hacor, encontra-se um jovem deus com dois pares de asas. Tais representações, que revelam forte influência fenícia, existem igualmente sobre certo número de sinetes. Seu uso parece limitado ao Norte e, até agora, nada de semelhante foi encontrado em Judá. O deus segura vegetais com os quais ele assegura a vida da natureza. As duas asas caracterizam uma divindade de tipo "tempestuoso", um deus que pertence

[31] "Profetas de Baal" só são mencionados, em toda a Bíblia hebraica, em 1Rs 18 e 2Rs 9.

[32] Trata-se, talvez, de um recipiente de base estreita em forma de bico.

[33] J. BRIEND e M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israel, op. cit.*, p. 89-90.

ao céu, um deus talvez solar. Esse fenômeno reflete a evolução de Baal para o "Baal shamen", o Baal do céu, divindade bem atestada na Fenícia.[34] Essas representações poderiam representar tanto Baal como Yhwh.

Nos nomes próprios que se encontram figurados nos sinetes, encontram-se raízes javistas, como Yoab ("Yhwh é pai"),[35] ou Padah,[36] forma abreviada para Padayahu ("Yhwh salva"). É, portanto, possível que os proprietários desses sinetes tenham reconhecido, nas suas representações, Yhwh como divindade tutelar. Essa "solarização" de Yhwh no Norte se reflete também em certo número de textos poéticos da Bíblia. É o caso do Salmo 104, onde Yhwh aparece como um "Baal shamen", uma combinação do deus da tempestade e o deus sol, rodeado de servidores alados: "(2) envolto em luz como num manto, estendendo os céus como tenda, (3) ele constrói sobre as águas suas altas moradas, ele toma as nuvens como seu carro, caminha sobre as asas do vento. (4) Ele faz dos ventos seus mensageiros, das chamas de fogo seus ministros".

Da mesma forma, no livro de Oseias, que vitupera a veneração do touro e um culto baálico de Yhwh, este é comparado, no capítulo 6, ao levantar do sol: "(3) Conheçamos, corramos atrás do conhecer a Yhwh; certa como a aurora é a sua vinda". E o texto primitivo do versículo 5 compara os julgamentos divinos de Yhwh com a luz.[37] Coloca-se, assim, uma concepção de Yhwh que combina os traços de um deus da tempestade com os atributos de divindades solares, o que nos leva de volta às representações de Yhwh no reino de Israel.

As representações de Yhwh em Israel

Ao contrário da questão a respeito da veneração de Yhwh em Jerusalém e no reino de Judá, a da existência de representações de Yhwh (estátuas, imagens em sinetes etc.) no Norte suscita menos polêmicas e paixão da parte dos pesquisadores. Muitos dentre eles, consciente ou inconscientemente, seguem o julgamento dos redatores bíblicos, segundo o qual o culto do Norte era idólatra e "desviante". Já constatamos, ao longo do nosso percurso, que havia algumas imagens de Yhwh nos santuários do Norte. Assim, podemos nos contentar, aqui, com algumas lembranças.

[34] Herbert NIEHR, *Ba'alsamem: Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phonizischen Gottes*, Louvain: Peeters, 2003.

[35] O. KEEL et C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines*, *op. cit.*, sceaux nº 212b.

[36] Benjamin SASS, "The pre-Exilic Hebrewseals: iconism vs, aniconism", in Benjamin SASS et CHRISTOPH UEHLINGER (dir.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*, Fribourg-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 194-256, sceau nº 141.

[37] No texto massorético, encontra-se: "Teus julgamentos: uma luz sairá", enquanto que a versão grega reflete o texto original: "Meus julgamentos são como a luz".

Uma inscrição de Sargão II – O "prisma de Nemrod" – redigida em 706 antes de nossa era e evocando a destruição de Samaria, menciona, entre o despojo levado, "os deuses em que eles confiavam". Essa inscrição pode ser aproximada de dois baixos-relevos neoassírios em que se veem, respectivamente, os soldados de Sargão e de Senaqueribe transportar, em seus despojos, estátuas de divindades.[38] Embora a cidade de proveniência das estátuas do primeiro relevo não esteja assegurada,[39] pode-se fazer uma aproximação com a inscrição do prisma de Nemrod e ver aí uma representação de estátuas divinas semelhantes às de Samaria. Nesses relevos, percebem-se estátuas antropomórficas, enquanto que outros textos já evocados[40] parecem atestar a veneração de Yhwh sob forma de um jovem touro, o que explica talvez também a estatueta de touro encontrada em Israel, perto do sítio de Dotan, datando de cerca 1200-1000 antes de nossa era.[41]

Um indício indireto de uma estátua antropomórfica de Yhwh é fornecido pela história da vocação do jovem Samuel como profeta de Yhwh, no santuário de Silo, relatada no capítulo 2 do primeiro livro de Samuel. Como já vimos, Silo é o lugar da arca que simboliza, ou mesmo materializa, a presença de Yhwh. O autor da narrativa antiga do chamado de Samuel descreve, com muita precisão, as atividades cultuais ligadas a esse santuário, antes e depois do nascimento de Samuel. A observação, repetida em 1Sm 2,11 e 28, bem como em 3,1, segundo a qual Samuel "estava a serviço de Yhwh", é particularmente interessante. Em 2,11, o texto massorético é gramaticalmente difícil; literalmente se traduziria "o rapaz servia Yhwh, a face de Eli, o sacerdote". É muito provável que o texto hebraico tenha sido deliberadamente alterado e deve ser reconstituído com base na versão grega "o rapaz servia a face de Yhwh diante de Eli, o sacerdote" (o que corresponde, aliás, à observação de 2,18).[42] Aparentemente, os massoretas queriam evitar qualquer alusão possível a uma estátua divina.[43] De fato, a significação primeira da raiz *šrt* é "tomar cuidado de", servir em sentido concreto.[44] Como observou Claus Westermann, "esse serviço de Yhwh visa um objeto concreto [...]. Se alguém 'serve' um deus, trata-se da sua estátua, como é o caso no Egito".[45] A tarefa de

[38] Para mais detalhes, ver Christoph UEHLINGER, "Anthropomorphic cult statuary in Iron Age Palestine and the search for Yhwh's cult images", in Karel VAN DER Toorn (dir.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Louvain: Peeters, 1997, p. 124-128.

[39] Os candidatos são Samaria, Hamat, Qarqar. O relevo de Senaqueribe representa a tomada de Ascalon.

[40] 1Rs 12, Ex 32, o livro de Oseias.

[41] Amihai MAZAR, "The Bull Site" — An Iron Age I open cult place", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1982, p. 27-42.

[42] Texto massoréitco: *hanna'ar hāyāh měšārēt 'et-yhwh 'et-pěnê 'ēlî hakkōhēn*; texto reconstruído: *na'ar hāyāh měšārēt 'et-pěnê yhwh lip_nê 'ēlî hakkōhēn*.

[43] HUTZLI, *Die Erzählung von Hanna und Samuel, op. cit.*, p. 81.

[44] Em Ez 20,23 e 44,12, a mesma raiz aparece, com efeito, para exprimir o culto prestado a estátuas de outras divindades.

[45] Claus WESTERMANN, "*Shrt* – dienen". *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, 1984, col. 1019-1022, col. 1020.

Samuel teria sido, então, a "conservação" da estátua de Yhwh no santuário de Silo. Partindo dessa constatação, pode-se perguntar se a expressão "ficar à disposição de Yhwh, para servi-lo", utilizada no livro do Deuteronômio (10,8) para expressar a função dos levitas, reflete ainda essa significação de cuidar da estátua.[46]

Resumindo: em Israel, Yhwh se torna definitivamente a divindade mais importante, com o golpe de Jeú. Yhwh foi, primeiro, venerado no Norte, sobretudo como um "Baal", isto é, um deus da tempestade, assemelhando-se, sob certos aspectos, ao deus Baal de Ugarit. Ele não foi o único deus venerado em Israel; talvez ele tenha estado, primeiro, subordinado a El (especialmente no caso do santuário de Betel). Sob os omridas, dois *baalim* faziam concorrência: o Baal fenício (talvez Milqat) e o Baal Yhwh. Em seguida Yhwh integrou aparentemente os traços de El assim como traços solares: ele se tornou um *Baal shamen*, um "Senhor do céu". Até a queda de Samaria, em 722 antes de nossa era, o culto de Yhwh não era exclusivo, como mostra o prisma de Nemrod, no qual Sargão II relata a tomada da capital do reino do Norte: "Eu contei, como prisioneiros, 27.280 pessoas, com os seus carros e os deuses em quem confiavam".

[46] Essa hipótese pode ser duplamente sustentada. No nível da crítica textual, constata-se que a Septuaginta suprimiu o sufixo no fim do verbo e traduziu de uma maneira geral: "para exercer o serviço", o que pode refletir a vontade de apagar toda alusão a uma estátua. Do mesmo modo outros textos do Deuteronômio, evocando a função dos levitas, alteraram igualmente a expressão. Os versículos 18,5 e 7, assim como 21,5, falam do serviço "em nome" ou "para o nome" de Yhwh. O versículo 10,8 teria, então, escapado da censura.

Capítulo 7

O CULTO DE YHWH EM JUDÁ

Ao contrário do Norte (Israel), a veneração de Yhwh, em Jerusalém, sob um aspecto bovino, não parece atestada. Na capital do reino de Judá, Yhwh aparece sobretudo como uma figura real, sentado num trono, lembrando mais o deus El.

Pouco a pouco, Yhwh foi substituindo a divindade solar e se tornou não só o deus supremo de Jerusalém, mas, mais amplamente, de todo o território de Judá. Essa evolução parece terminada numa inscrição de Khirbet Beit Lei, um lugar a 8 quilômetros a leste de Laquis. Esse grafito se encontra no interior de uma tumba descoberta por ocasião da construção de uma estrada. A inscrição, embora difícil de ler — ela, aparentemente, foi traçada na obscuridade — poderia significar: "Yhwh é o deus de todo o país (de toda a terra), as montanhas de Judá pertencem ao deus de Jerusalém". Pode-se ver, nesse texto, cuja datação varia entre os séculos VIII e VI, a reivindicação de um território maior para um deus que tem o título de "deus de Jerusalém". Isso poderia confirmar a teoria segundo a qual Yhwh foi primeiro o deus de Jerusalém, ligado à dinastia davídica. Essa ligação poderia, aliás, explicar também as imagens reais de Yhwh que parecem dominar no Sul.

Uma diversidade de santuários javistas em Judá

Como no Norte, Yhwh não foi venerado em um único lugar. Havia, fora de Jerusalém, outros santuários importantes, mesmo que alguns não sejam — por razões de censura — mencionados diretamente na Bíblia hebraica. Esta menciona muitas vezes, entretanto, os *bāmôt*, os "lugares altos", no Norte e, aparentemente ainda mais frequentemente, no Sul. Esses *bāmôt* aparecem sobretudo nos livros de Samuel e dos Reis (e em texto paralelos, nos livros das Crônicas). Trata-se de santuários locais, não controlados pelo rei, frequentemente construídos em colinas ou lugares altos. O texto de 2Rs 23,8 menciona o "*bāmôt* das portas", o que poderia significar que havia também santuários nas casamatas. Na maior parte do tempo, trata-se, entretanto, de santuários ao ar livre, nos quais se encontravam uma ou mais estelas (*maṣṣēḇôt*), e uma *'ăšērāh* (árvore ou poste sagrado), como mostra esta

passagem do primeiro livro dos Reis: "construindo lugares altos, erguendo estelas e postes sagrados sobre toda colina elevada e debaixo de toda árvore frondosa" (14,23). Em alguns havia também lugares cobertos para refeições.[1] Esses lugares altos eram, na maior parte dos casos, santuários javistas. Só um texto critica Salomão por ter construído "sobre a montanha que se encontra em face de Jerusalém, um lugar alto para Quemós, o abominável deus de Moab" (1Rs 11,7). O fato de os *bāmôt* serem santuários javistas é confirmado pelas observações dos redatores dos livros dos Reis que esclarecem, a propósito de certo número de soberanos judeus considerados positivamente: "Todavia, os lugares altos não desapareceram; o povo neles ainda oferecia sacrifícios e perfumes" (2Rs 15,4 etc.). A dois reis, Ezequias e Josias, entretanto, se atribui a vontade de os destruir. É um pouco da ironia da história: esses lugares altos são, provavelmente, tipicamente "israelitas", ou seja, "judaítas", mas devem, finalmente, ceder o lugar ao templo de Jerusalém.

Outros templos javistas no Sul se encontravam, sem dúvida, em Arad, um santuário com uma ou duas *maṣṣēbôt* (representando talvez Yhwh e sua consorte Aserá). A interpretação dos dados arqueológicos do lugar continua difícil,[2] visto que as estelas foram encontradas tombadas no exterior do Santo dos santos. Imaginou-se, primeiro, que fossem os traços de uma destruição feita por Josias, ou pelos assírios, mas parece mais que se trata de uma camuflagem do santuário, para impedir a sua devastação pelo exército assírio. Durante a época da monarquia judaíta, Arad era uma guarnição real; é portanto lógico que tivesse tido um santuário javista.

É provável que tenha havido, também, um templo na cidade de Laquis, o centro da administração real da Sefelá. Em um relevo assírio descrevendo a tomada de Laquis, veem-se soldados assírios carregando um enorme queimador de incenso, grande demais para uso privado e que parece, antes, provir de um lugar de culto.

Enfim, em Bersabeia, foram encontrados os restos de um altar impressionante, de quatro cornos, o que indica, sem dúvida, também a existência de um santuário javista.

A ascensão de Yhwh em Jerusalém

Como já sublinhamos, mesmo em Jerusalém Yhwh não foi venerado sozinho. De acordo com nossa pesquisa, ele primeiro coabitou no templo com uma divindade solar, à qual talvez ele fosse subordinado. Quando é que

[1] O texto de 1Sm 9,19-25 menciona uma refeição na *bāmāh* de Rama.

[2] Ze'ev HERZOG, "The date of the temple at Arad: Reassessment of the stratigraphy and the implications for history of religion in Judah", em Amihai MAZAR (org.), *Studies in the Archeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield: Sheffield Academy Press, 2001, p. 156-178.

Yhwh se torna o deus nacional de Judá? Se observarmos a situação dos reinos de tamanho comparável a leste do Jordão, constata-se que em Moab,[3] e talvez também em Amon, os membros do panteão cananeu (sem dúvida menos desenvolvido do que os grandes panteões dos assírios) se eclipsam um pouco por trás do deus dinástico que ocupa cada vez mais lugar. Desenvolvimento similar sem dúvida houve em Jerusalém.

No quadro do culto real, a superioridade de Yhwh sobre a divindade solar teve que ser rapidamente afirmada. Talvez tenhamos um indício dessa evolução num episódio do livro de Josué. O capítulo 10 relata uma batalha dos israelitas, guiados por Josué, contra um denominado Adoni-Sédeq ("Meu senhor é Sedeq[4]"), rei de Jerusalém (!), e uma coalizão de reis amoritas. Yhwh intervém nessa guerra lançando pedras do céu (10,10-11):

> (12) [...] Disse Josué na presença de Israel: "Sol (Ŝemeŝ) , detém-te em Gabaão e tu, lua (*Yārēaḥ*), no vale de Aialon!" (13) E o sol se deteve e a lua ficou imóvel, até que o povo se vingou dos seus inimigos. Não está isso escrito no livro do Justo? (10,12-13a).

Pode-se interpretar esse episódio de duas maneiras: ou é um texto do século VII, que insiste na superioridade de Yhwh diante das divindades solares e lunares, muito populares entre os assírios, ou se trata de um texto mais antigo, que reflete ainda a concorrência entre Yhwh, deus do exército de Israel, e as divindades tutelares de Jerusalém. É difícil resolver. Se o "livro do Justo" existiu, ele continha, sem dúvida, uma coleção de trechos poéticos, entre os quais figurava também a dedicação do templo,[5] que menciona igualmente o Sol. Teríamos então o caso dos fragmentos de uma coleção mais antiga, que tenta definir a relação entre Yhwh e os outros deuses de Jerusalém.

El e Yhwh em Jerusalém

Já vimos que o episódio contido em Gênesis 14 põe em cena um encontro de Abraão com o sacerdote de El Elion em Salém, que é, sem dúvida, Jerusalém. No Texto Massorético, esse deus é identificado com Yhwh, o que parece não ser ainda o caso no texto hebraico a partir do qual foi elaborada a versão grega. É, portanto, possível que essa passagem muito recente guarde ainda a lembrança do fato de que uma divindade de nome El Elion tenha sido venerada em Jerusalém, à maneira de El em Ugarit, e que somente depois é

[3] Na estela de Mesa, trata-se do deus tutelar Quemós e de sua consorte.

[4] Uma divindade associada ao Sol.

[5] A versão grega em III Reinados 8,53 menciona um "livro de cântico" que designa, talvez, o mesmo rolo.

que Yhwh tenha sido identificado com El. O livro dos Salmos guarda alguns traços dessa identificação progressiva. Assim o Salmo 82 se abre com a descrição de uma assembleia de deuses presidida por El: "*Elohim* se levanta na assembleia de *El*, em meio aos deuses ele julga". Quem é esse *Elohim*? Visto que estamos no contexto do "Saltério eloísta",[6] é possível que seja preciso reconstituir um Yhwh primitivo. Nesse caso, seria preciso interpretar a cena como refletindo a ascensão de Yhwh na assembleia dos deuses.

Após os versículos 2-5, os quais não se sabe se são dirigidos aos responsáveis terrestres ou a deuses (o autor do salmo os acusa de não respeitar o direito), o versículo 6 reflete a ideia de que todos os deuses são filhos de Elion: "Eu disse: 'vós sois deuses, todos vós sois filhos de Elion'. Reencontra-se aqui a ideia de que todos os deuses do Levante são filhos de El Elion".[7] Portanto Yhwh é também um de seus filhos. Se é Yhwh que fala nesse versículo, ele se situa, agora, acima dos outros deuses aos quais ele anuncia a morte: "De fato, como um homem qualquer, morrereis, e como qualquer dos príncipes, tombareis". Essa afirmação lembra notavelmente um paralelo mesopotâmico, a ascensão do deus Marduk, antes deus tutelar da cidade da Babilônia, ao título do deus mais importante do panteão babilônico.[8]

O Salmo 82 conclui com um comentário da assembleia (v. 8): "Levanta-te, Elohim, julga a terra, pois as nações todas pertencem a ti!". Se, nesse salmo, Elohim é identificado com Yhwh, este último versículo reivindica para Yhwh as competências de El Elion. Enquanto, segundo a versão original do poema, de Dt 32,8, Yhwh recebe Israel como seu patrimônio (*naḥălāh*), da parte de Elion, o versículo 7 do Salmo 82 afirma que todas as nações são a *naḥălāh* de *Elohim/Yhwh*.

Traços de identificação entre Yhwh e El Elion se encontram também no Salmo 89, onde se trata primeiro da questão das grandes proezas de Yhwh e, sobretudo, da afirmação de que é ele o deus dinástico da casa de Davi. O versículo 7 apresenta de novo Yhwh como um deus incomparável: "E quem, sobre as nuvens, é como Yhwh? Dentre os filhos dos deuses, quem é como Yhwh?". Segundo esse versículo, Yhwh faz ainda parte dos filhos dos deuses, mas é o maior. O versículo seguinte, entretanto, ainda fala de El: "El é terrível no Conselho dos santos, temido por todos os que o cercam". Trata-se de uma identificação de Yhwh com El, ou El permanece ainda como deus supremo malgrado a ascensão de Yhwh? É difícil decidir, mas pouco importa. Esses

[6] Lembremos que, no "Saltério eloísta", os redatores substituíram a maior parte das menções de Yhwh por "Elohim".

[7] A mesma ideia se encontra na versão original do versículo 8.

[8] Essa afirmação aparece na epopeia "Enuma Elish", que relata a criação do mundo pela vitória de Marduk contra o monstro marinho Tiamat. Para uma tradução francesa, ver Jean BOTTÉRO e Samuel Noah KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris: Gallimard, 1989, p. 642-643: "Os Grandes Deuses unânimes exaltaram os Destinos de Marduk e se prostraram diante dele [...]. Eles lhe outorgaram o exercício da Realeza sobre os deuses, confirmando-o no Poder Absoluto sobre os deuses do céu e da terra".

dois exemplos tirados dos salmos guardam uma lembrança da ascensão de Yhwh no interior da assembleia dos filhos de El.

Traços solares de Yhwh em Jerusalém

Por ocasião dessa ascensão, Yhwh sem dúvida retomou os traços e as funções do deus solar com o qual ele coabitava, até então, em Jerusalém. A importância do culto solar em Jerusalém pode ser explicada pela influência egípcia, entre outras. A transferência dos traços solares para Yhwh aparece em nomes próprios teofóricos, na iconografia e nas descrições das manifestações de Yhwh.

Existe, com efeito, certo número de nomes próprios construídos com a raiz *'wr*, "luzir, luz". Por exemplo: *'Ûriyyāh* ("Yhwh é minha luz"), nome de um general de Davi, mas também de um sacerdote da época persa, *Nēriyyāhû* ("Yhwh é minha lâmpada"), nome do pai do escriba Baruc, ou ainda *Yizraḥyāh* ("Yhwh brilha"), um músico da época persa. Sinetes do século VIII representam o deus solar por um escaravelho alado.[9] Um sinete de proveniência desconhecida (Hebron?) contém o nome *Yw'r*: "Yhwh é (minha) luz". Sobre esse sinete, distingue-se um escaravelho carregando o disco solar (uma representação de Yhwh?). Aqui temos claramente uma ligação entre o nome do proprietário e o tema iconográfico. Particularmente interessante é um sinete sem tema iconográfico, de proveniência desconhecida, com a inscrição "a *Yizraḥyāh* ["Yhwh brilha"], filho de Hilqiyahu, ministro de Ezequias". Esses exemplos demonstram que se atribuíam a Yhwh características do deus solar.

Essa evolução se encontra também em cântaros de armazenagem com estampas com a inscrição *l-mlk* ("para o rei") acompanhada do nome de uma localidade (especialmente Socho, Hebron, Laquis, Sif, *Mmšt* — um lugar a ser identificado, talvez, com Ramat Rahel).[10] Os sinetes "*l-mlk*" da época de Ezequias (provenientes de Laquis) representam o sol. Isso mostra que se imaginava, sem dificuldade, o deus tutelar de Jerusalém e de Judá sob a forma do deus solar, com a ajuda de uma iconografia à moda egípcia.

O Salmo 19 atesta igualmente a utilização, para Yhwh, de imagens do deus solar, que vela pelo respeito da lei e da justiça:

> (6) E ele sai, qual esposo da alcova, como alegre herói, percorrendo o caminho. (7) E ele sai de um extremo dos céus e até o outro extremo vai ao seu percurso e nada escapa ao seu calor. (8) A Lei de Yhwh é perfeita, ela produz a vida; o testemunho de Yhwh é firme, torna sábio o simples.

[9] O. KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheisms*, *op. cit.*, p. 292-293; Nahman AVIGAD, Benjamin SASS, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997, p. 1175.

[10] Oded LIPSCHITS e David S. VANDERHOOFT, *The Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.

O versículo 12 do Salmo 84 chama Yhwh de sol: "Porque Yhwh Elohim é um sol e um escudo, Yhwh concede graça e glória; Yhwh não recusa nenhum bem aos que andam na integridade". E segundo o Salmo 85,14 ("A justiça caminhará à sua frente, e com seus passos traçará um caminho"), *Ṣedeq* caminha diante de Yhwh, como a Ma'at egípcia diante do deus solar. A transferência, para Yhwh, da função do deus solar de garantir a justiça encontra-se também no livro que leva o nome do profeta Sofonias: "Yhwh é justo no meio dela, ele não pratica a iniquidade, manhã após manhã ele promulga o seu direito, à aurora ele não falta" (3,5).

A "teologia de Sião"

O livro atribuído ao profeta Jeremias contém uma exclamação litúrgica que reflete, sem dúvida, a teologia jerusalemita na época da monarquia: "Um trono de glória, colocado nas alturas desde as origens, o lugar de nosso santuário!" Essa exclamação combina o trono de Yhwh com o tema da montanha divina, ou da colina primitiva (uma "altura desde as origens"), sobre a qual se encontra o santuário. A montanha de Yhwh em Jerusalém é frequentemente chamada "Sião". A etimologia do nome tem sido explicada de diferentes maneiras.

Pensou-se num termo hurrita significando "água". Foi proposta também uma ligação com a raiz *ṣ-y-y*: "estar seco, secado". Sião seria, então, o "lugar seco". Entretanto, uma raiz *ṣ-w/y-n* seria preferível, a qual, por comparação com uma raiz idêntica em árabe, poderia significar "proteger",[11] daí a "fortaleza".

Na Bíblia hebraica, o termo Sião não é atestado no Pentateuco, nem nos livros de Josué ou dos Juízes, nem no primeiro livro de Samuel.[12] No segundo livro de Samuel e nos livros dos Reis, o termo é raro; ele é, em contrapartida, muito frequente nos Salmos e no livro de Isaías. Nesses textos, Sião aparece frequentemente em paralelo com Jerusalém. Originalmente, o termo designava a colina a nordeste da cidade (Ophel) e é somente na era cristã que ele se desloca para a colina sudoeste, onde se encontra o monte Sião atual.

A teologia jerosolimitana afirma, portanto, que Yhwh reina em Sião, onde se encontra seu santuário, e o rei, seu representante, se encontra à sua direita, no sul, na cidade de Davi. O fato de atribuir uma montanha a Yhwh integra a lembrança de seu lugar mítico de origem.

[11] Entretanto, em hebraico essa raiz não é atestada.

[12] De certa maneira, isso parece "normal" porque, segundo a grande narração bíblica, Jerusalém só foi integrada em Judá na época de Davi. Entretanto, Gn 14 menciona "Salém", e Js 10, uma batalha de Josué contra um rei de Jerusalém.

Yhwh entronizado sobre os querubins

Ao contrário do reino do Norte, o Yhwh de Jerusalém foi frequentemente imaginado sentado num trono ladeado de querubins ou rodeado de serafins. Em vários textos, Yhwh é chamado de aquele que se assenta (*y-š-b*) sobre os querubins.[13]

Quem são os querubins? A palavra hebraica *kĕrub* deve ser posta em relação à acadiana *kuribu* ("gênio protetor", "ser divino") e *karibu* ("saudar com respeito"). Esses termos designam deuses inferiores e estátuas dispostas na entrada de um santuário e tendo funções de proteção. A iconografia assíria mostra que se trata de seres híbridos, assemelhando-se às esfinges, com uma cabeça humana e um corpo de animal, frequentemente um leão. Os gênios assírios, tais como se vê, por exemplo, no Louvre, chamam-se Lamassu e Shedu. Pensava-se, tradicionalmente, que tais seres híbridos combinavam a inteligência (cabeça humana), a força (corpo de leão) e a mobilidade (as asas). Mas essa é uma visão, talvez, moderna demais. No Oriente Próximo antigo, as capacidades intelectuais e espirituais do homem se encontravam no coração (como, aliás, pensava Aristóteles), e não na cabeça. Na iconografia neoassíria, o querubim aparece como uma criatura perigosa, ameaçando a fauna e a flora. É preciso, portanto, notar o aspecto terrível dos seres híbridos, razão pela qual eles eram colocados como guardiões na entrada dos palácios e dos templos.[14] Se eles servem igualmente de pedestal para os tronos, sua função é a de proteger quem nele se senta, ou a de mostrar o poder daquele que, acima deles, os dominou (nesse caso, os querubins podem também representar a mistura, a desordem, o caos que a divindade ou o rei devem dominar e combater).

No Levante, tronos com querubins são atestados, num marfim de Meguido, do século XIII antes de nossa era, mostrando o rei da cidade sentado sobre o sarcófago do rei fenício Ahiram, datado entre os séculos IX e VII. Um sinete fenício, encontrado na Sardenha, mostra o deus Baal-Milqart no trono sobre querubins; acima dele se encontra o disco solar. Uma terracota proveniente de Chipre (cerca de setecentos antes de nossa era) representa uma figura feminina, talvez uma deusa, sentada em um trono carregado por querubins. A narrativa da construção do templo de Jerusalém menciona a existência de querubins no templo de Jerusalém (1Rs 6):

> (23) Na câmara sagrada ele fez dois querubins de oliveira selvagem; sua altura era de dez côvados. (24) Uma asa do primeiro querubim tinha cinco côvados e a outra asa, cinco côvados; dez côvados de uma extremidade à outra das

[13] 1Sm 4,4; 6,2 (= 1Cr 13,15); 2Rs 19,15 (= Is 37,16); Sl 80,2 e 99,1.

[14] Na história da expulsão do jardim, em Gn 3, Yhwh coloca os querubins na entrada dos jardins para impedir que os humanos neles entrassem de novo.

> suas asas. (25) O segundo querubim tinha também dez côvados; ambos os querubins tinham a mesma dimensão e o mesmo formato. (26) A altura do primeiro querubim era de dez côvados; mesma altura para o segundo. (27) Ele colocou os querubins no meio da sala interior; os querubins tinham as asas estendidas: a asa de um querubim tocava uma parede e a asa do outro tocava a outra parede e suas asas se tocavam uma na outra, no meio da sala. (28) Revestiu de ouro os querubins.

Segundo o capítulo 6, esses querubins serviam de protetores da arca, mas pode-se perguntar se eles não eram, antes de tudo, os elementos de um trono. Eles refletiriam, então, a imagem real de Yhwh tal qual ela transparecia em outros títulos que lhe eram atribuídos em Jerusalém.

Yhwh Ṣĕḇā'ôt

Esse título é frequentemente atestado na Bíblia hebraica: 284 vezes, sobretudo no livro de Jeremias (82 vezes), na primeira parte do livro de Isaías (56 vezes), no livro de Zacarias (56 vezes), de Malaquias (24 vezes), dos Salmos (15 vezes), de Ageu (14 vezes) e nos livros de Samuel (11 vezes). Por outro lado, ele é totalmente ausente no Pentateuco e em Ezequiel. Esse sobrevoo estatístico sugere que esse título tem origem no templo de Jerusalém, visto que os livros em que esse título aparece frequentemente foram na maior parte redigidos em Jerusalém ou integram as tradições jerosolimitanas.

O plural *ṣĕḇā'ôt* deriva da palavra *ṣāḇā'*, "exército". Essa explicação é bastante unanimemente reconhecida, com exceção de Manfred Görg[15] que encontra a origem do título no lexema egípcio *ḏbȝty*, "aquele que se senta no trono". Essa hipótese é muito forçada e não leva em conta o contexto guerreiro no qual o título muitas vezes aparece. A tradução corrente "Yhwh dos exércitos" é considerada, por alguns, problemática, visto que, em hebraico, um nome próprio não pode se encontrar em uma construção genitiva. É por isso que se tem proposto compreender que o título era, na origem, "*Yhwh, ʾĕlohê ṣĕḇā'ôt*", "Yhwh (o deus dos) exércitos". Outra hipótese compreende o plural ou como parte de uma proposição nominal: "Yhwh, é os exércitos", ou como um plural abstrato: "Yhwh o poderoso, Yhwh o todo-poderoso". Essa hipótese pode se apoiar na tradução da Septuaginta que tem, na maior parte dos casos, *pantokrátōr* (mas em outros casos também a transliteração *sabaoth*). Entretanto, a tradução "Yhwh dos exércitos" não é impossível. Os textos de Kuntillet Ajrud, já mencionados, mostram que construções genitivas com o

[15] Manfred GÖRG, "*ṣb'wt* ein Gottestitel", *Biblische Notizen*, 30, 1985, p. 15-18.

nome próprio em estado de construção são possíveis (Yhwh de Temã, Yhwh de Samaria). Coloca-se, então, a questão de saber de que exércitos se trata.

Caso se trate de exércitos *terrestres*, o título então refletiria a função primitiva de Yhwh enquanto deus da guerra (como em 1Sm 17,45: "Davi disse ao filisteu: 'Tu vens contra mim com espada, lança e escudo; eu, porém, venho a ti em nome de Yhwh dos Exércitos, o Deus dos exércitos de Israel que desafiaste'"). Visto que o título aparece, algumas vezes, em ligação com o santuário de Silo, imaginou-se que sua proveniência original estaria ligada a esse santuário onde se teria venerado um Yhwh guerreiro em ligação com a arca.[16] Pode-se, de fato, imaginar que o título se referia, primeiro, a um Yhwh guerreiro, como o título *ṣb'i* para Resheph, em Ugarit (que se pode traduzir por "Resheph [senhor] do exército"). É então possível que o título tenha sido, primeiro, aplicado a exércitos clânicos do "povo de Yhwh" e que tenha depois sido transferido para o domínio celeste a partir do qual se explicam a maior parte dos títulos.

Com efeito, estatisticamente, o título designa mais frequentemente Yhwh enquanto chefe dos exércitos celestes. Aliás, para descrever o conselho divino, encontra-se frequentemente a palavra *ṣābā'*.[17] O contexto de um conselho divino é igualmente pressuposto no Salmo 89: "Deus é terrível no conselho dos santos, terrível com todos os que o cercam. (9) Yhwh, deus dos exércitos, quem é como tu? Tua constância te envolve. (10) És tu que dominas o orgulho do mar; quando suas ondas se elevam, tu as amansas". Nesse Salmo, o título de *Yhwh Ṣĕḇā'ôt* está também em ligação com um "combate criador", sobre o qual voltaremos. Talvez não seja necessário resolver a questão da origem do título. Enquanto deus guerreiro, Yhwh tem sob suas ordens um exército celeste, ao mesmo tempo em que comanda e dirige o exército daqueles que o veneram.

O conselho divino está ainda como pano de fundo da visão de *Yhwh Ṣĕḇā'ôt* do profeta Isaías (6,1-8, o "nós" da questão do versículo 8 pressupõe uma assembleia):

> No ano em que faleceu o rei Ozias, vi o Senhor sentado sobre um trono muito alto; a cauda de sua veste enchia o santuário. (2) Acima dele, em pé, estavam serafins,[18] cada um com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam os pés e com duas voavam. (3) Eles clamavam uns para os outros e diziam: "Santo, santo, santo é Yhwh dos exércitos! A sua glória enche toda a terra!" (4) À voz de seus clamores os gonzos das portas oscilavam e o Templo se

[16] Em 1Sm 4,4 se encontra a expressão "arca da aliança de Yhwh *ṣĕḇā'ôt*".

[17] 1Rs 22,19-23; Sl 103,19-22 e 148,1-5; Dn 8,10-13.

[18] Serpentes voadoras, bem conhecidas da iconografia egípcia.

> enchia de fumaça. (5) Então eu disse: "Ai de mim, estou perdido! Sou um homem de lábios impuros e vivo no meio de um povo de lábios impuros, e os meus olhos viram o Rei, Yhwh dos Exércitos!" (6) Nisto um dos serafins voou para junto de mim trazendo na mão uma brasa que havia tirado do altar com uma tenaz. (7) Com ela tocou-me os lábios e disse: "Vê, isto tocou os teus lábios, a tua iniquidade está removida, o teu pecado está perdoado". (8) Em seguida ouvi a voz do Senhor que dizia: "Quem hei de enviar? Quem irá por nós?", ao que respondi: "Eis-me aqui, envia-me a mim".

Nessa cena, o profeta vê *Yhwh Ṣĕḇā'ôt* sentado sobre um trono no templo de Jerusalém. A ligação com o templo é ainda reforçada por outros textos que falam de Yhwh dos Exércitos como aquele que habita sobre o monte Sião (como Is 8,18) ou na utilização frequente do título nos "salmos de Sião" que descrevem Yhwh como habitando e protegendo seu monte santo. Frequentemente, o título aparece nos textos que descrevem uma imagem real de Yhwh.

Yhwh como rei

Existe certo número de salmos que têm, por tema, a realeza de Yhwh[19] e que contêm, todos, a aclamação *Yhwh mālāḵ*, "Yhwh se [tornou] rei". O exegeta escandinavo Sigmund Mowinckel viu aí uma ligação com a festa do ano novo na cultura babilônica: os salmos seriam o reflexo de um ritual onde, a cada novo ano, celebrava-se a ascensão da divindade tutelar à realeza.[20] Mas a existência de festa semelhante em Israel ou Judá jamais pôde ser demonstrada. Esses "salmos da realeza de Yhwh" podem, sem dúvida, ser postos em relação com o mito de Baal, em Ugarit, que acede ao trono após a sua vitória sobre Yam (o Mar) e também sobre Mot (a Morte). Em Ugarit, a afirmação da realeza de Baal reflete a alternância das duas estações (seca e chuva).

Certos salmos, que foram frequentemente retocados, guardam o traço de uma ascensão de Yhwh à realeza. Na visão primitiva do Salmo 47,[21] esse acontecimento está descrito assim: "Povos todos, batei palmas, aclamai Deus com gritos de alegria! Deus sobe por entre ovações, Yhwh, ao clangor da trombeta, Deus é rei acima das nações, senta-se Deus em seu trono sagrado!" (v. 1*, 6*, 9*).

---

[19] Sl 93,1; 96,10; 97,1; 99,1. Existem ainda muitos outros salmos que descrevem Yhwh como o grande rei sentado no seu conselho celeste.

[20] Sigmund MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, Kristiania, J. Dybwad, 1922.

[21] Esse salmo faz parte do Saltério eloísta, no qual a maior parte das menções de Yhwh é substituída por "Elohim" (Deus).

A ligação entre as raízes *subir*, *sentar-se* e *ser/tornar-se rei* encontra-se também tanto nos salmos da realeza de Yhwh como nos poemas sobre Baal, como, por exemplo, "Baal e a novilha":[22] "Baal subiu a mon[tanha...], o filho de Dagan aos [? céus], Baal sentou-se no trono [de sua realeza], o filho de Dagan sobre o assento [de soberania]". Após sua vitória contra Yam, Baal acede, igualmente, à realeza: "Yam está morto, e Baal será [rei]".[23] Na Bíblia hebraica, o tema da vitória de Yhwh sobre o mar, ligado à realeza do deus de Israel, se encontra nos Salmos 89, 93 e, sobretudo, no 74:

> (12) Tu, porém, ó Deus, és meu rei desde a origem, quem opera libertações pela terra; (13) tu dividiste o mar (*yām*) com o teu poder, quebraste a cabeça do Dragão (*tannîn*)[24] das águas. (14) Tu esmagaste as cabeças do Leviatã (*liwyātān*), dando-o como alimento às feras selvagens. (15) Tu abriste fontes e torrentes, tu fizeste secar rios (*nahărōt*) inesgotáveis. (16) O dia te pertence, e a noite é tua, tu firmaste a lua e o sol. (17) Tu puseste todos os limites da terra, tu formaste o verão e o inverno.

Na sua forma atual, o salmo pressupõe a destruição do templo de Jerusalém que é descrita na introdução; ele retoma, entretanto, uma tradição mais antiga do combate contra o mar. Em Ugarit, o título de *mlk* para Baal pressupõe sua dominação sobre Yam e Mot. O mesmo caso se dá na Bíblia. O Salmo 74 provém evidentemente de Jerusalém e é compreendido como repetição do conceito cananeu da realeza do deus da tempestade.

O rei davídico como mediador do rei Yhwh

Em Judá como em outros lugares (para o Norte não temos informações suficientes), o rei é considerado como o representante de Yhwh, cujo reino ele "encarna". Segundo o Salmo 2, o rei é considerado filho de Yhwh: "(6) Fui eu que consagrei o meu rei sobre Sião, minha montanha sagrada! (7) Vou proclamar o decreto de Yhwh; ele me disse: 'Tu és meu filho, eu hoje te gerei' ". Mais do que a ideia de uma concepção "biológica", a geração por Yhwh se compreende, nesse salmo, como uma espécie de adoção do rei no momento de sua ascensão ao trono.

O rei se senta à direita de Yhwh: "Declaração de Yhwh ao meu Senhor [o rei]: 'Senta-te à minha direita até que eu ponha teus inimigos como esca-

[22] KTU 1.10 III 12-15.

[23] "Baal e Yam", KTU 1.2 IV 30-35.

[24] Ao contrário do Texto Massorético, convém ler o singular, por causa do paralelismo com o versículo 14 e pelo fato de que o termo *tannîn* é frequentemente compreendido como um nome próprio.

belo de teus pés!' Yhwh estenderá de Sião o cetro de teu poder: 'Domina em meio aos teus inimigos!'" (Sl 110,1-2). A realeza davídica, à qual, segundo o oráculo de 2Sm 7, está prometida uma duração eterna, é o sinal visível da realeza de Yhwh. Segundo o Salmo 132, Yhwh escolheu ao mesmo tempo Sião e o rei davídico:

> (13) Porque Yhwh escolheu Sião, desejou-a como residência própria: (14) "Ela é meu repouso para sempre; aí vou habitar, pois eu a desejei. [...] (17) Ali farei brotar uma linhagem a Davi, e prepararei uma lâmpada ao meu Messias; (18) vestirei seus inimigos de vergonha, e sobre ele vai brilhar seu diadema".

Yhwh Melek e Molek

Quatro textos bíblicos mencionam a palavra *Molek* em ligação com sacrifícios de crianças.[25] Tradicionalmente, Molek foi visto como uma divindade sanguinária, desejoso de holocaustos humanos. Otto Eissfeldt tinha, por sua vez, aproximado *molek* da palavra púnica *molk*, que designa simplesmente, segundo ele, um tipo de sacrifício (não necessariamente humano).[26] Os textos bíblicos não apoiam essa hipótese, porque eles pressupõem sacrifícios feitos a uma divindade, e preferiram identificar Molek com deuses conhecidos em outros lugares. Uma divindade Maliku existe aparentemente em Ugarit, mas suas atestações são muito pouco numerosas e não têm ligação nenhuma com sacrifícios humanos. A identificação de Molek com o deus amonita Milkom não é mais plausível.[27] Jr 32,35 evoca Baal e Molek num mesmo contexto, mas trata-se, aparentemente, de divindades distintas.

A solução mais simples, porém raramente considerada, é supor que o termo *molek* se pronunciava, na origem, *melek* ("rei") e constituía um título para Yhwh. Como já foi visto, a palavra *melek* é muitas vezes empregada na Bíblia hebraica, mais de cinquenta vezes, para caracterizar Yhwh. É, portanto, possível que os sacrifícios de crianças lhe tenham sido oferecidos na qualidade de *Yhwh-Melek*.[28] Alguns textos apresentam, aliás, um contexto régio da passagem das crianças pelo fogo. Essa tese encontra ainda uma confirmação na tradução grega de *molek* no livro do Levítico. O tradutor leu, nos versículos 18,21 e 20,2-5, *melek* em vez de *molek*, e a interpretou como um título para Yhwh. As críticas proféticas e sacerdotais da época persa

[25] Lv 18,21; Lv 20,2-5; 2Rs 23,10; Jr 32,35.

[26] Otto EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Molock*, Halle: Niemeyer, 1935.

[27] Ela só pode se basear no versículo 1Rs 11,7, mas a menção de Molek nesse texto se deve a um erro escribal.

[28] JOHAN LUST, "Molek and Arkhôn", em Edouard LIPINSKI (org.), Studia Phoenici IX, Phoenicia and the Bible, Louvain, Peeters, 1991, p. 193-208.

confirmam, também, o fato de que os sacrifícios de "Molek" eram oferecidos a Yhwh: "Não entregarás os teus filhos para consagrá-los a Molek [Melek] para não profanares o nome de teu Deus" (Lv 18,21). Nessa interdição, "Molek" aparece em paralelo com Yhwh. Um sacrifício de crianças a Molek é aqui denunciado como uma profanação do nome de Yhwh, o que não faz sentido a não ser que *melek* possa ser ligado ao nome do deus de Israel. O texto de Jr 7,31 vai no mesmo sentido: "Eles construíram os lugares altos de Tafet[29] [...] para queimar os seus filhos e as suas filhas, o que eu não tinha ordenado nem sequer pensado". O autor dessa passagem afirma que Yhwh jamais ordenou sacrifício de crianças, o que significa que os seus adversários é que diziam que Yhwh tinha exigido tais sacrifícios.

Os sacrifícios pelo fogo se explicam a partir de uma narrativa dos livros dos Reis que põe em cena um sacrifício humano pelo rei moabita Mesa: "Quando o rei de Moab viu que a batalha estava perdida para ele [...] tomou seu filho primogênito, que devia suceder-lhe no trono, e ofereceu-o em holocausto sobre a muralha. E houve uma grande cólera contra os israelitas, que se retiraram e voltaram para sua terra" (2Rs 3,26-27). Em um contexto de crise militar, Mesa não vê solução senão oferecer o que ele tem de mais caro: seu filho, sucessor no trono. O texto não diz a que divindade esse holocausto foi destinado: a Quemós ou a Yhwh. Essa breve narrativa, que escapou da censura dos redatores bíblicos,[30] permite explicar a passagem das crianças pelo fogo como um sacrifício de último recurso por ocasião de crises graves. Ao contrário das oferendas dos recém-nascidos, cuja prática era (teoricamente) regular, os sacrifícios recorrendo à "passagem pelo fogo" constituíam, por conseguinte, rituais destinados a invocar a intervenção da divindade por ocasião de situações de grande perigo.

Ao dedicá-los a Yhwh-Melek, sublinhava-se sua soberania e esperava-se sua intervenção salutar nas situações de crise. Na época persa, os sacrifícios humanos se tornaram tabus e tratou-se de dissociá-los do culto de Yhwh. Na mesma perspectiva os massoretas mudaram, mais tarde, Melek para Molek.

Yhwh e a morte

Em Ugarit, o Mar e a Morte são os grandes inimigos de Baal. Encontram-se na Bíblia textos que pressupõem situação semelhante para Yhwh. Vimos os textos que fazem alusão a um combate de Yhwh contra o Mar. A Morte era igualmente considerada como uma inimiga de Yhwh, que, nos textos antigos, não tem domínio sobre o reino da Morte onde vegetam os

[29] *Tofet* é uma vocalização pejorativa a partir de *boshet* (a "vergonha"); a pronúncia original era Tafet.

[30] Os redatores, sem dúvida, retocaram a frase "e houve uma grande cólera contra os israelitas", omitindo o nome da divindade, provavelmente Quemós.

defuntos, lugar chamado "xeol". A etimologia do termo não é clara; fora dos textos bíblicos, ele só é atestado, no primeiro milênio antes de nossa era, em um texto de Elefantina.[31] É frequentemente cotejado com a raiz *šā'al* ("perguntar"), e julga-se que seja o lugar onde se pode interrogar os mortos. Outra possibilidade seria uma raiz semítica exprimindo a ideia do deserto. Na Bíblia, a palavra *še'ōl* é utilizada como um nome próprio (nunca leva o artigo) e poderia, talvez, designar uma divindade ou uma personificação dos infernos. A vida no xeol é concebida segundo o modelo da estadia do cadáver sob a terra, no jazigo familiar, um lugar frio, úmido e sombrio.

A descida do morto para o *še'ōl* significa, antes de tudo, uma separação total de Yhwh. O autor do Salmo 30 utiliza a ideia de que Yhwh não pode intervir no mundo dos mortos, para implorá-lo que o cure de uma doença, insistindo no fato de que, morto, ele seria incapaz de louvar a Deus, a doença sendo compreendida como uma antecâmara da morte. O autor do Salmo 6 recorre a um argumento semelhante: "Por que, na morte, ninguém se lembra de ti, quem te louvaria no Xeol?"

Aparentemente, nesses textos, xeol é uma realidade autônoma, que não é obra de Yhwh e que parece escapar ao seu poder. Uma passagem do capítulo 28 do livro de Isaías evoca representantes da aristocracia de Jerusalém que são tentados por uma aliança com Xeol, uma divindade que eles consideram mais poderosa que o deus de Israel:[32] "Fizemos um pacto com o Xeol: o flagelo desencadeado, quando passar, não nos atingirá" (14-15).

Em textos mais recentes, que refletem talvez as transformações religiosas ocorridas durante os séculos VIII e VII, afirma-se, entretanto, que Yhwh é tão poderoso quanto a Morte, e espera-se que ele possa fazer os mortos subirem do reino do Xeol: "Mas Deus resgatará a minha alma (*nepeš*) das garras do Xeol" (Sl 49,16).

O grafito de Khirbet el-Qom, que pode ser datado do fim do século VIII, contém um desejo de bênção da parte de Yhwh e de sua Aserá: "Abençoado seja Uriyahu da parte de Yhwh; de seus inimigos — por sua Aserá — ele o salvou". Essa bênção, que se encontra na entrada de uma tumba, indica que se atribui a Yhwh a possibilidade de abençoar na morte como havia feito na vida. Do mesmo modo, os amuletos de prata das tumbas de Ketef Hinom,[33]

---

[31] "Teus ossos não descerão ao *še'ōl*" CIS II, 145; ver Nicholas J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*, Rome, Pontificial Institute, 1969, p. 21-23.

[32] Thomas RÖMER, "Jugement et salut en Ésaïe 28", *Positions lutheriennes*, 43, 1995, p. 55-62.

[33] Segundo o escavador Gabriel Barkay, esses amuletos datariam do século VII ("The challenges of Ketef Hinnom. Using advanced Technologies to reclaim the earliest biblical texts and their context", em *Near Eastern Archeology*, 2003, p. 162-171); mas essa datação não é unanimemente aceita: Angelika Berlejung ("Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom", em *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 120, 2008, p. 204-230) julga no século V; Nadav Na'aman ("A new appraisal of the silver amulets from Ketef Hinnom", em *Israel Exploration Journal*, 61, 2011, 184-195) vai no mesmo sentido. A datação na época helenista, de Ferdinand Dexinger ("Die Funde von Gehinnom", *Bibel und Liturgie*, 59, 1986, p. 259-261), parece pouco plausível.

que foram enterrados com os defuntos, eram destinados a protegê-los no reino da Morte; ora, sobre esses amuletos evoca-se a bênção de Yhwh para os mortos, bênção que foi, em seguida, transportada para os vivos, na bênção sacerdotal de Nm 6,20-24: "Yhwh te abençoe e te guarde! Yhwh mostre para ti a sua face e te conceda a paz!"

Em resumo, constata-se que no reino de Judá, durante os séculos IX e VIII, Yhwh se tornou o rei principal, deus da dinastia davídica e deus nacional de Judá. Ele absorveu as funções do deus solar e combinou as funções de dois tipos de deuses, El e Baal. O templo de Jerusalém era o centro da realeza, embora existissem outros santuários javistas e, sobretudo no campo, os *bāmôt*. Yhwh afirma também, por volta do fim do século VIII, sua superioridade sobre o deus dos infernos. Ofereciam-se também a ele, durante as crises militares, sacrifícios humanos. Era ele, nesse tempo, venerado em Jerusalém de maneira visível ou invisível? E estava ele sozinho no templo?

Capítulo 8

A ESTÁTUA DE YHWH EM JUDÁ

Segundo a Bíblia hebraica e numerosos comentadores, o culto de Yhwh, sendo não icônico, não se pode representá-lo por imagens. Ora, no correr de nossa pesquisa, viu-se que, no que concerne ao reino do Norte, não há dúvida nenhuma de que seu culto foi acompanhado de imagens teriomórficas e, sem dúvida, também antropomórficas. Isso está claramente indicado nos textos bíblicos porque, para os autores e redatores que escrevem e editam os textos numa perspectiva "sulista", o culto javista de Israel é considerado como ilegítimo e idolátrico no sentido original do termo. Segundo os testemunhos bíblicos, a veneração de Yhwh em Israel foi materializada sobretudo por estátuas bovinas. Os defensores de um aniconismo javista primitivo só podem argumentar que os touros em questão somente serviam de pedestal para uma divindade invisível,[1] mas trata-se, aí, duma *petitio principii*. Com efeito, conhecemos representações de divindades entronizadas sobre touros ou outros animais.[2] Em troca, não existe nenhuma atestação clara de animais servindo de pedestal para um deus invisível.[3] O touro dos santuários do Norte representa, portanto, Yhwh, que, enquanto deus da tempestade, ou deus chefe do panteão, é imaginado à maneira de Baal ou de El, divindades que podiam ser representadas como touros. Mas a questão das imagens de Yhwh se coloca igualmente no reino de Judá.

As pedras erigidas: vestígios de um culto sem imagens?

Deve-se imaginar um culto anicônico original no reino de Judá? Os defensores dessa ideia propõem a tese de um "aniconismo *de fato*" que seria atestado *via* o culto das massebes, das pedras erigidas frequentemente

[1] Assim Ronald S. HENDEL,, "Aniconism and anthropomorphism in ancient Israel", em Karel VAN DER TOORN (org.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Louvain, Peeters, 1997, p. 216-219; André LEMAIRE, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris: Bayard, 2003, p. 86-87.

[2] Ver também, mais acima (p. 104), o desenho de um deus da tempestade, sírio, entronizado sobre um touro.

[3] Silvia SCHROER, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Fribourg-Göttingen: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, p. 101, n. 147.

mencionadas nos textos bíblicos (*maṣṣebôt*) e amplamente repertoriadas no plano arqueológico.[4]

As pedras erigidas são bem atestadas no segundo milênio na Síria, especialmente em Mari; elas podem ter funções diferentes. Segundo os textos bíblicos, pode-se distinguir pelo menos quatro utilizações. Primeiro, uma função funerária ligada a um culto dos mortos: segundo o livro do Gênesis (35,19-20), o patriarca Jacó erige uma estela sobre a tumba de sua mulher Raquel; no segundo livro de Samuel (18,18), Absalão, filho de Davi e sem filhos, faz erigir uma para que se pudesse comemorar o seu nome. Elas servem, também, para comemorar um acontecimento: no livro do Êxodo (24,4), Moisés erige doze estelas para representar as doze tribos que se engajaram na aliança concluída entre Yhwh e Israel no monte Sinai; do mesmo modo, no capítulo 4 do livro de Josué, Josué faz erigir doze pedras no meio do Jordão para comemorar a passagem do rio pelas doze tribos. Encontram-se, em seguida, massebes (estelas) no contexto da ratificação de um contrato: no livro do Gênesis (31,43-45), uma pedra erigida serve de testemunho do tratado entre Jacó e Labão e da repartição de seus respectivos territórios. Mas é a sua última função, endereçada a um culto divino, que é a mais importante para a nossa pesquisa. Ela é ilustrada especialmente pelo capítulo 28 do livro do Gênesis, que conta como o patriarca Jacó se torna o fundador do santuário de Betel.[5] Ele marca esse ato com uma *maṣṣēḇāh* que ele erige e sobre a qual faz uma unção com óleo: "Jacó levantou-se de madrugada, tomou a pedra que lhe servira de travesseiro, ergueu-a como *maṣṣēḇāh* e derramou óleo sobre o seu topo. A este lugar deu o nome de Betel [...] Ele disse: "Esta pedra que ergui como uma estela será uma casa de Deus (*bêt 'ĕlōhîm*)" (28,18-19a e 22).

A palavra hebraica *bêt-'ēl* ("casa de El ou de Deus") deu, *via* o grego, o termo *bétilo*, que designa pedras utilizadas em um contexto cultual. A questão da função e do simbolismo desses *bétilos* teve diversas respostas. Seriam elas utilizadas nos cultos de fertilidade, como poderia sugerir a forma fálica de algumas delas? Representariam elas uma espécie de moradia (temporária) para um deus? Ou representariam a própria divindade? Partindo dessa ideia, imaginou-se que o culto das estelas teria sido anicônico.[6] Teria sua origem entre os nômades, que não teriam venerado suas divindades protetoras com a ajuda de imagens antropomórficas ou teriomórficas, ao contrário dos sedentários, no Oriente Próximo antigo. Essas teorias se chocam, entretanto, com as observações a seguir.

---

[4] Tryggve N. D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1992; ver igualmente, "Israelite aniconism: developments and origins", em K. VAN DER TOORN (org.), *The Image and the Book*, *op. cit.*, p. 173-204.

[5] O mesmo acontecimento é lembrado em Gn 35,14-15.

[6] Assim, por exemplo, Mettinger, nas obras citadas mais acima.

Já em Mari, no segundo milênio antes da era cristã, havia *bétilos* e estátuas de deuses, o que mostra que não se pode opor, aqui, aniconismo e iconoclasmo. Em Mari, as estelas erigidas se chamam *sikkanum* (termo que vem, talvez, de uma raiz significando "construir", "levantar", o equivalente do hebraico *nsb*, donde deriva a palavra *massebe*). Os assírios designam as estelas pelo termo *salmu*, termo que se encontra em hebraico (*ṣelem*) para designar uma estátua.

O culto dos bétilos era realmente um culto anicônico? Existe em Mari uma pedra levantada e gravada de maneira a representar os traços e o sexo de uma mulher.[7] Sobre as massebes do santuário de Arad, no Negueb, foram encontrados traços de pintura, o que poderia indicar que elas eram também pintadas para figurar as divindades veneradas através delas. Uma confirmação dessa hipótese é fornecida por uma estela proveniente de Petra, na Jordânia, representando ou a divindade Dushara ou uma deusa que lhe é associada.[8]

Para voltar ao arquivo bíblico, parece muito claro que a *maṣṣēḇāh* é uma maneira de representar o deus Yhwh, provavelmente sobretudo fora de Jerusalém. O exemplo mais evidente é o sítio de Arad que acabamos de evocar. Nesse santuário existiam duas estelas que representavam, sem dúvida, Yhwh e outra divindade, a menos que uma estela tenha sido levada ao santuário para substituir a outra.

Os lugares privilegiados do culto das estelas erigidas são os "lugares altos", os *bāmôt*. A propósito dos santuários ao ar livre, os autores dos textos bíblicos evocam frequentemente estelas e "postes sagrados" (*maṣṣēḇôt wa'ăšerîm*). Visto que esses *bāmôt* são santuários javistas, é plausível que as massebes que aí se encontram tenham representado, de uma maneira ou de outra, o deus Yhwh. Isso, entretanto, não é, de forma alguma, indício em favor de um culto anicônico de Yhwh, porque mais tarde, quando nasce a interdição de esculpir estátuas, proíbem-se, ao mesmo tempo, as massebes. Assim encontra-se, no livro do Deuteronômio, a seguinte ordem expressa: "Não levantarás uma estela, porque Yhwh teu Deus a odeia" (16,22), e, no Levítico, uma colocação em paralelo de termos designando esculturas e massebes: "Não fareis ídolos (*'ĕlîlim*), não levantareis imagem (*pesel*) ou estela (*maṣṣeḇāh*) e não colocareis na vossa terra pedras trabalhadas (*'eḇen maśkît*) para vos inclinardes diante delas, porque eu sou Yhwh vosso Deus" (26,1). Nessa interdição, os termos *pesel* e *maṣṣeḇāh* se referem ao culto de Yhwh,[9] o que deveria ser igualmente o caso para a expressão única de *'eḇen maśkît* (termo que deveria ser posto em relação com os *sikkanum* de Mari, mencionados mais acima).

[7] Ver Jean-Claude MARGUERON, *Mari, metrópole de l'Euphrate au troisième et au début du deuxième millénaire av. J.-C.*, Paris: Picard, 2004, p. 56, pl. 36.

[8] Para uma representação: <www.civilization.ca/cmc/exhibitions/cmc/petra/petra5e.shtml>.

[9] Jacob MILGROM, *Leviticus 23-27*, New York: Doubleday, 2001, p. 2280-2.

Nesse texto proveniente do Código de Santidade, que foi redigido durante o século VI antes de nossa era, a estela equivale, em certa medida, à imagem, visto que os termos são usados em paralelo, como é ainda o caso em um texto do livro de Miqueias: "Suprimirei do meio de ti tuas esculturas (*pĕsîlêḵā*) e tuas estátuas (*maṣṣeḇôtêḵā*)" (5,12).

Outros textos mais recentes parecem, contudo, dar prova de maior tolerância em relação às estelas do que em relação às estátuas. Assim, em um texto do livro de Isaías redigido em fins da época persa ou no início da época grega (entre 350 e 300), pode-se ler a seguinte visão: "Naquele dia haverá um altar de (ou dedicado a) Yhwh no coração do Egito e, junto de sua fronteira, uma estela (*maṣṣeḇāh*) de (ou: para) Yhwh" (19,19) Aqui, a estela é, sem dúvida, compreendida como um altar tendo uma função não mais de representação, mas de "memorial". Mas, na origem, as estelas associadas ao culto de Yhwh eram, sem dúvida, consideradas como representando e simbolizando sua presença.[10]

As representações de Yhwh

Retornemos às imagens que representam especificamente Yhwh. Existe, com efeito, no reino de Judá, grande número de representações de divindades sobre todo tipo de suporte, mas nenhuma é expressamente identificada com Yhwh. Façamos, em um primeiro tempo, abstração das possíveis imagens do casal Yhwh e Aserá, para as quais iremos voltar, e prestemos atenção às efígies de sinetes e de moedas que se tentou atribuir-lhes. Já em 1906, Gustav Dalman propôs identificar Yhwh em um sinete hebraico pertencente a um certo Elishama', filho de Gedalyahu.[11] Vê-se, aí, uma divindade sentada sobre um trono, flanqueado por duas árvores de vida. Outros sinetes do mesmo tipo foram encontrados depois, e Benjamin Sass, da universidade de Tel-Aviv, reiterou a ideia de que dois sinetes, datando do século VII antes de nossa era, poderiam representar Yhwh com características lunares, o que, na época assíria, não era nada extraordinário.[12] A efígie poderia também fazer pensar no deus El,[13] mas os nomes javistas das pessoas mencionadas nos sinetes pleiteiam, antes, em favor de uma representação de Yhwh.

Uma moeda da época persa representa uma divindade sentada sobre uma roda alada. A origem judaíta dessa moeda pleiteia em favor de uma

[10] É também o caso para outros deuses, como o atestam 2Rs 3,2 e 10,7, que mencionam uma estela de Baal.

[11] Gustav DALMAN, "Ein neugefundenes Jahwebild", *Palästina Jahrbuch*, 2, 1906, p. 44-50.

[12] B. SASS, "The pre-exilic Hebrew seals: iconism *vs* aniconism", *loc. cit.*, p. 232-234.

[13] Othmar KEEL e Christoph UEHLINGER. *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israel*, Paris: Cerf, 2001, § 178.

identificação da divindade que aí está representada com Yhwh;[14] com efeito, é muito possível que tenhamos aqui uma imagem de Yhwh visto como "deus do céu" com convenções iconográficas provenientes ao mesmo tempo do Levante e da Grécia.[15] Se essa interpretação for confirmada, isso significará que existiam ainda, na época persa, grupos que não tinham aceitado a interdição do judaísmo nascente de figurar Yhwh.

Moeda (cerca de 380 antes de nossa era) representando Yhwh. Do lado esquerdo, onde se vê uma personagem divina sobre um trono de rodas, pode-se ler a inscrição "Yehud" (Judá) ou Yahô. Do lado direito vê-se a figura da cabeça de um homem com um capacete coríntio, um sátrapa, talvez, da Transeufratênia.

Em conclusão, existem, no território de Israel e de Judá, representações de divindades entre as quais se encontra, talvez, um retrato de Yhwh, mas trata-se, na maior parte dos casos, de imagens muito estereotipadas que convêm também a outras divindades. O arquivo bíblico, por sua vez, contém indícios mais concludentes da existência de estátuas de Yhwh no reino de Judá.

"Tu não farás imagens esculpidas"

Evidentemente, nenhum texto bíblico nos relata a existência de uma estátua de Yhwh no templo de Jerusalém, ou noutro lugar no reino de Judá, ao contrário dos touros do reino de Israel frequentemente criticados. Isso se explica pela perspectiva judaíta e teológica dos editores e redatores dos livros bíblicos que queriam sugerir que o culto judaíta, "legítimo", de Yhwh, jamais tinha comportado representações desse deus. Ora, prestando mais atenção,

[14] Diana V. EDELMAN, "Tracking observances of the aniconic tradition through numimastics", em *id.* (org.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms,* Kampen-Grand Rapids: Kok Pharos-Eerdmans, 1995, p. 185-225, sobretudo, p. 187-196. Ver já Ya'akov MESHORER, *Ancient Jewish Coinage,* Dix Hills, NY: Amphora Books, 2 vol., 1982, § 1.25.

[15] Erhard BLUM, "Der 'Schiqquz Schomem' und die Jehud-Drachme BMC Palestine S. 181, Nr. 29", *Biblische Notizen,* 90, 1997, p. 13-27, sobretudo, 23-24.

existe, contudo, um bom número de indícios que tornam mais plausível o fato de que a interdição das representações de Yhwh tenha constituído uma inovação e que tenha mesmo existido uma estátua de Yhwh no templo de Jerusalém e alhures. O primeiro indício é a própria interdição. Por que, com efeito, proibir alguma coisa que não teria sido jamais praticada? A redação do Decálogo e do capítulo 4 do Deuteronômio sobre esse ponto é reveladora.

Uma polêmica contra os ídolos

A primeira parte do Decálogo, os dez mandamentos, que, no Pentateuco, existe em duas versões,[16] pode ser compreendida como uma tentativa de expor os grandes princípios sobre os quais se fundará o judaísmo desde a época persa. Enquanto, na pesquisa antiga, o Decálogo foi frequentemente considerado como um dos textos mais antigos da Bíblia hebraica, a pesquisa recente insiste mais no fato de que os dez mandamentos, sob a forma atual, se explicam melhor como um resumo de diferentes coleções de leis do Pentateuco que são, por consequência, a obra dos redatores da época persa preocupados com harmonizar as diferentes tradições legais e definir os grandes princípios do judaísmo nascente. É, entretanto, possível que alguns desses mandamentos sejam muito mais antigos e que tenham, também, sofrido revisões e transformações no correr de sua transmissão.

Os mandamentos que se encontram na abertura do Decálogo comportam, ao contrário da segunda parte, justificativas e explicações, o que significa que se trata aí de novidades teológicas que se tornam elementos característicos do judaísmo. Essas inovações concernem à exclusividade do culto javista e à interdição das representações do divino, à teologia do "nome" de Yhwh que terminará com a interdição de pronunciá-lo, ao sábado que se torna uma nova marca identificadora de um judaísmo em dispersão e à transformação da veneração do culto dos ancestrais em mandamento de honrar os pais vivos.

Quanto à interdição das imagens, pode-se observar que esses mandamentos não foram formulados de uma só vez, mas que são o resultado da revisão de um texto mais antigo. A versão do capítulo 20 do livro do Êxodo traz:

> (3) *Não terás outros deuses diante de mim.*
> (4) Não farás para ti imagem esculpida (**pesel**)
> de nada que tenha a forma (*tĕmûnāh*) do que existe lá em cima, nos céus,
> ou embaixo na terra, ou nas águas sob a terra.
> (5) *Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás porque eu, Yhwh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos, até a terceira e quarta gerações dos que me odeiam.*

[16] No capítulo 20 do livro do Êxodo e no capítulo 5 do livro do Deuteronômio.

A necessidade de interditar as imagens esculpidas (*pesel*) e outras representações (*tĕmûnāh*)[17] supõe, antes de tudo, que elas existiam entre os judaítas. Sua proscrição se impôs, aparentemente, em duas ou três etapas.[18] No enunciado do Decálogo, na sua forma atual devida ao trabalho dos massoretas, a interdição das imagens parece exprimir uma polêmica geral contra os "ídolos", como encontramos na segunda parte do livro de Isaías (capítulos 40-55) datado da época persa. Prestando mais atenção, pode-se reconstruir uma forma antiga desse mandamento, indicada em itálico, na qual se reflete a vontade de interditar a instalação de estátuas de outras divindades no santuário de Yhwh, diante dele. Essa vontade de excluir os outros deuses do templo de Yhwh corresponde, sem dúvida, à reforma religiosa do rei Josias por volta do fim do século VII, reforma que vamos discutir detalhadamente em seguida.

Na versão original dessa interdição, o versículo 3 do capítulo 20 do Êxodo (correspondente a Dt 5,7) teve provavelmente como sequência direta a exortação de não se prostrar diante dessas divindades no versículo 5 (ou no versículo 9 do capítulo 5 do Deuteronômio). A proibição "tu não farás **pesel**" (primeira parte de Ex 20,4 e de Dt 5,8), marcada em negrito, talvez seja um primeiro acréscimo visando a interdição de fabricar, daí em diante, uma (nova) estátua de Yhwh; a ampliação desse mandamento pela interdição geral de confeccionar qualquer imagem do que se encontra no céu, na terra e no mar (texto sublinhado) queria talvez dizer, inicialmente, que Yhwh não podia ser representado de nenhuma maneira. Mas visto que esse acréscimo foi inserido antes de Ex 20,5 (Dt 5,9), ele foi rapidamente compreendido como uma polêmica contra as imagens das outras divindades. Pode-se, então, retraçar, na interdição das imagens do Decálogo, uma evolução cujo ponto de partida se situa na vontade de desembaraçar o templo de Yhwh das estátuas de outras divindades. Na ocasião da redação dos dois decálogos, essa evicção foi radicalizada, ajuntando-se-lhe a interdição de representar Yhwh por imagens, interdição que, finalmente, foi lida como uma polêmica contra todos os ídolos.

O capítulo 4 do livro do Deuteronômio confirma essa hipótese. É um tratado sobre a proibição de imagens com uma lembrança da revelação no

[17] A palavra muito rara *tĕmûnāh*, que se encontra em aposição na versão do Deuteronômio (5,8) e em conjunção na versão do Êxodo 20,4, só aparece no Pentateuco nos textos tardios de Nm 12,8 e Dt 4 (nos versículos 2, 15, 16, 23 e 25). Fora do Pentatêuco ela só é atestada no Sl 17,15 e Jó 4,16.

[18] Ver Félix GARCIA LÓPEZ, *Le Décalogue*, Paris: Cerf, 1992, p. 31-32; Christoph UEHLINGER, " Bilderverbot", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1, 4ª ed., 1998, col. 1574-1577, sobretudo 1574-1575, e *id.* "Exodus, Stierbild und biblisches Kultverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums", em Rainer KESSLER e Andreas RUWE (org.), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, Gütersloh, Chr. KAISER-Gütersloher Verlagshaus, 2003, p. 42-77, sobretudo, p. 69-71; H. NIEHR, "Götterbilder und Bilderverbot", em Manfred OEMING et Konrad SCHMID (org.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Zurich: Theologischer Verlag, 2003, p. 227-247.

Sinai, que se apresenta como um discurso da boca de Moisés. Assim o versículo 12 insiste no fato de que o povo não viu forma ou figura de Yhwh por ocasião de sua revelação: "Então Yhwh vos falou do meio do fogo. Ouvíeis o som das palavras, mas nenhuma forma (*tĕmûnāh*) distinguistes: nada, além de uma voz!". A partir dessa constatação, o autor desse texto tira a conclusão de que os destinatários não devem fabricar estátuas de Yhwh: "(15) Ficai muito atentos a vós mesmos! Uma vez que nenhuma forma (*tĕmûnāh*) vistes no dia em que Yhwh vos falou no Horeb, do meio do fogo, (16a) não vos pervertais, fazendo para vós uma imagem esculpida (*pesel tĕmûnat kol sāmel*)".[19] Logicamente, portanto, só pode se tratar de uma estátua de Yhwh. Já que o povo não tinha visto nenhuma forma de Yhwh, ele não pode fazer uma estátua que refletisse essa forma.[20] Segundo esse texto, o exílio e a deportação virão justamente porque o povo teria fabricado uma estátua divina:

> (25b) Se vós vos corromperdes fazendo uma estátua, uma forma qualquer[21] (*pesel tĕmûnat kōl*), praticando o que é mau aos olhos de Yhwh teu Deus, de modo a irritá-lo, (26) eu tomo hoje o céu e a terra como testemunhas contra vós: sereis depressa e completamente exterminados da face da terra da qual ides tomar posse ao atravessardes o Jordão. Não prolongareis vossos dias sobre ela, pois sereis completamente aniquilados.

É então que os israelitas deverão servir a outros deuses, feitos por aqueles que os deportaram: "(28) Lá servireis a deuses feitos por mãos humanas, de madeira e de pedra, que não podem ver ou ouvir, comer ou cheirar."

Assim, segundo essa releitura da história de Israel e de Judá no capítulo 4 do Deuteronômio, a catástrofe da destruição de Jerusalém e do exílio pelos babilônios, em 587 antes de nossa era, aconteceu por causa de uma ou mais estátuas de Yhwh. Esse tratado que data do início da época persa constitui um argumento importante referente à existência de uma estátua de Yhwh.

---

[19] A continuação (v. 16b-18) é um acréscimo que, como no Decálogo (na segunda parte do versículo 4 de Êxodo 20), quer transformar a interdição do versículo 16a em uma proibição geral de qualquer representação: "(16b) uma figura de homem ou de mulher, (17) figura de algum animal terrestre, de algum pássaro que voa no céu, (18) de algum réptil que rasteja sobre o solo, ou de algum peixe que há nas águas que estão sob a terra." Ver Dietrich KNAPP, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und Theologische Interpretation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 36-37; Matthias KÖCKERT, "Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie", *Zeischrift für Theologie und Kirche*, 2009, p. 371-406, p. 386.

[20] É de se notar que o comentário de Nm 12,6-8 diz que só Moisés viu a *tĕmûnāh* ("forma") de Yhwh, a fim de distingui-lo dos profetas e de todos os homens.

[21] A expressão "forma qualquer" significa a interdição de toda espécie de representações, inclusive massebes, tronos vazios etc. Trata-se, então, de qualquer representação simbólica de Yhwh no santuário. Ver M. KÖCKERT, "Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot", art. citado, p. 389.

A visão do profeta Isaías

O autor do capítulo 6 do livro atribuído ao profeta Isaías legitima a vocação dele com uma narrativa na primeira pessoa relatando uma visão de Yhwh no santuário:

> No ano em que faleceu o rei Osias, vi Yhwh sentado sobre um trono alto e elevado. A cauda de sua veste enchia o santuário. Acima dele, em pé, estavam serafins, cada um com seis asas: com duas, cobriam a face, com duas cobriam os pés,[22] e com duas voavam. Eles clamavam uns para os outros e diziam: "Santo, santo, santo é Yhwh dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra". À voz dos seus clamores os gonzos das portas oscilavam enquanto o templo se enchia de fumaça. Então disse eu: "Ai de mim, estou perdido! Sou um homem de lábios impuros, e os meus olhos viram o Rei, Yhwh *Ṣĕḇaʾôt*" (6,1-5).

Essa cena foi, às vezes, interpretada como uma visão na qual o profeta teria sido elevado ao céu pelo espírito divino. Essa leitura de Isaías 6, que se encontra já no Targum (comentário dos textos bíblicos pelos primeiros rabinos), quer sem dúvida evitar qualquer alusão a uma visão de Yhwh no templo, que sugere uma representação da divindade. Talvez seja também por essa razão que os massoretas substituíram, no versículo 1, o tetragrama Yhwh por "*ʾadōnāy*", "o Senhor".[23]

O texto de Isaías 6 situa claramente o profeta no templo de Jerusalém.[24] Isso é indicado, primeiro, pelo emprego dos termos *hahêḵāl* (o "palácio") e *habbayit* (a "Casa") frequentemente utilizados para designar o santuário. A narrativa pressupõe, além disso, a tripartição do templo de Jerusalém em "Santo dos santos" (o trono), "sala central" e "entrada" (os gonzos das portas). Além disso, a fumaça mencionada no versículo 4 só faz sentido no templo terrestre, não no céu, como, aliás, é o caso do altar mencionado no versículo 6.

Não se deve, entretanto, fazer uma oposição entre a morada da divindade no céu e sua habitação na terra, visto que o santuário terrestre serve para religar o céu e a terra. *Via* o templo, acede-se ao domínio do céu, concepção amplamente difundida no Oriente Próximo antigo e nos textos bíblicos como, por exemplo, no versículo 4 do Salmo 11: "Yhwh está no seu templo sagrado, Yhwh tem seu trono no céu". O templo terrestre é, aqui, posto em paralelo

[22] Eufemismo para designar os órgãos genitais.

[23] A versão primitiva "Yhwh" é atestada por certo número de manuscritos ; ver Hans WILDBERGER, *Jesaja 1-12*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972, p. 231.

[24] Ver Othmar KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und Sach 4*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977, p. 46-52.

com a colocação do trono celeste de Yhwh. Um exemplo iconográfico dessa concepção se encontra sobre um tablete da época do rei babilônio Nabu-apal-iddin (885-850).[25] Vê-se, aí, o rei acompanhado de dois sacerdotes se aproximando do deus solar Shamash em Sippar. Este, estátua muito superior à dos homens, está sentado sobre um trono rodeado de símbolos do "exército celeste", o sol, a lua e os planetas. A divindade está representada no seu palácio celeste, que está religado ao templo terrestre no qual se encontra o rei; uma espécie de pedestal contendo o emblema do deus solar manifesta sua presença no espaço onde se encontram o rei e os sacerdotes.

Deve-se imaginar um cenário comparável para o capítulo 6 do livro de Isaías: o profeta vê a estátua de Yhwh que lhe dá acesso ao Yhwh celeste, o qual é tão imenso que sua cauda enche a sala central do templo. A fumaça mencionada no versículo 4 evoca a teofania,[26] manifestação de Yhwh, que pode ser simbolizada pela fumaça proveniente do altar. A exclamação do profeta "eu estou perdido porque [...] meus olhos viram o rei Yhwh *Ṣĕḇāʾôt*" se explica pelo fato de que ele, aparentemente, teve acesso à estátua divina, privilégio normalmente reservado aos sacerdotes ou às pessoas devidamente preparadas; daí a necessidade de uma "santificação" do profeta na continuação da narrativa. De fato, a santidade de Yhwh é tal que mesmo os serafins devem se velar. Trata-se de serpentes aladas de proveniência egípcia (os *ureus)* e populares na Judeia durante a época do Ferro, como o atestam os sinetes que as representam. Na versão de Isaías, elas aparecem como seres híbridos que servem, como no Egito e no Oriente próximo, para a proteção do santuário; no texto de Isaías, eles são meio serpentes, meio homens, a serviço de Yhwh cujo trono não é descrito de maneira detalhada.

Nossa pesquisa anterior sobre a ideia de Yhwh sentado no trono acima dos *kĕrûḇîm* tornou plausível a ideia de que se trata de um trono rodeado de querubins. O texto de Isaías 6 sugere que no *dĕḇîr* (a parte do templo onde reside o deus) do templo de Jerusalém encontrava-se um trono, com uma estátua de Yhwh, talvez à maneira de um El sentado no trono e rodeado de querubins e serafins.

O trono de Yhwh

Uma disposição comparável é igualmente pressuposta na visão do profeta Miqueias,[27] relatada no capítulo 22 do primeiro livro dos Reis. Esse profeta,

[25] Para uma representação desse baixo-relevo, ver: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Nab%C3%BB-apla-iddina> (última consulta 30/11/2013).

[26] Para uma teofania comparável, ver Ex 19,18 e 20,18.

[27] Não se trata do mesmo profeta que deu seu nome ao livro de Miqueias. Na narrativa do primeiro livro dos Reis, este profeta é chamado "filho de Jemla".

que anuncia aos reis de Israel e de Judá que eles vão perder a batalha contra os arameus, na qual eles querem se engajar, deve justificar esse oráculo de desgraça, explicando como foi que o recebeu da parte de Yhwh. Ele conta, então, uma visão comparável à do profeta Isaías: "Eu vi Yhwh assentado sobre o seu trono; todo o exército do céu estava diante dele, à sua direita e à sua esquerda" (19). Tendo em vista os inúmeros paralelos literários, não é impossível que o autor dessa visão se tenha diretamente inspirado na do capítulo 6 de Isaías, ou que tenha retomado uma tradição jerosolimitana.[28]

A visão do profeta Amós, relatada no capítulo 9 de seu livro, evoca, de sua parte, o Senhor (*'ădōnāy*) "colocado" (*niṣṣāḇ*) sobre, ou perto do altar: "Vi o Senhor, que estava de pé junto ao altar e ele disse: 'Bate no capitel para que tremam os umbrais! Quebra-os na cabeça deles todos: o que sobrar deles eu os matarei à espada'" (v. 1). Trata-se, aqui, da reminiscência de uma estátua de Yhwh, em pé à maneira de um Baal em cólera, no santuário de Betel, cujo caráter guerreiro é sublinhado pela menção da espada? Essa visão é muito pouco precisa para que se possa afirmá-lo com certeza.

Nos livros proféticos da época babilônica e persa, as visões de Yhwh desaparecem pouco a pouco.[29] O profeta Ezequiel vê apenas o trono móvel, carregado por seres híbridos, e só pode "adivinhar" a face de Yhwh por trás do fogo e das nuvens (Ez 1):[30]

> (15) Olhei para os animais e eis que junto aos animais de quatro faces havia, no chão, uma roda. (16) O aspecto das rodas e a sua estrutura tinham o brilho do crisólito. Todas as quatro eram semelhantes entre si. Quanto ao seu aspecto e à sua estrutura, davam a impressão de que uma roda estava no meio da outra. (17) Moviam-se nas quatro direções e, ao se moverem, nunca se voltavam para os lados. (18) A sua circunferência era alta e formidável, e sua circunferência estava cheia de reflexos em torno, isso em todas as quatro rodas. (19) Quando os animais se moviam, as rodas se moviam junto com eles; quando os animais se levantavam do chão, as rodas se levantavam com eles. (20) As rodas se moviam na direção em que o espírito as conduzia e se levantavam com ele, porque o espírito do animal estava nas rodas. (21) Ao se moverem eles, elas se moviam; ao pararem, elas paravam; ao se levantarem do chão, também as rodas se levantavam com eles, pois o espírito do animal

[28] Miqueias é um profeta do Norte, mas os livros dos Reis são redigidos por escribas judaítas; e visto que Miqueias tem uma "verdadeira" palavra de Yhwh para anunciar, esta deve se legitimar pela visão "ortodoxa" e não pelo culto de Yhwh no Norte, que os escribas deuteronomistas consideram ilegítimo.

[29] O núcleo do livro de Amós remonta, provavelmente, ao século VII de nossa era; o livro contém material mais antigo do que os livros dos profetas das épocas babilônica e persa.

[30] Sobre essa visão, ver Christoph UEHLINGER e Susanne MÜLLER TRUFFAUT, "Ezekiel 1, Babylonian cosmological scholarship and iconography: attempts at further refinement ", *Theologische Zeitschrift*, 2001, p. 140-171.

> estava nas rodas. (22) Sobre as cabeças do animal havia algo que parecia uma abóboda, brilhante como o cristal, estendido sobre as suas cabeças, por cima delas. (23) Sob a abóbada, as suas asas ficavam voltadas uma em direção à outra e cada um tinha duas que lhe cobriam o corpo. (24) Eu ouvia o ruído de suas asas, semelhante ao ruído de grandes águas, semelhante à voz de Shaddai; quando se moviam, havia um ruído como de uma tempestade, como de um acampamento; quando paravam, abaixavam as asas. (25) Houve um ruído. (26) Por cima da abóbada que ficava sobre suas cabeças havia algo que tinha a aparência de uma pedra de safira em forma de trono, e sobre esta forma de trono, bem no alto, havia um ser com aparência humana. (27) Vi um brilho como de faísca, uma aparência como de fogo junto dele, e em redor dele, a partir do que pareciam ser os quadris e daí para cima; a partir do que pareciam ser os quadris e daí para baixo, vi algo que tinha a aparência de fogo e um brilho em torno dele; (28) a aparência desse brilho, ao redor, era como a aparência do arco que, em dia de chuva, se vê nas nuvens. Era algo semelhante à glória de Yhwh (*marʾêh dĕmût kĕ ḫôd-yhwh*). Ao vê-la, caí com o rosto em terra e ouvi a voz de alguém que falava comigo.

Essa visão é inspirada na iconografia assírio-babilônica e persa, onde se vê frequentemente uma figura divina sobre um trono móvel, carregado por seres híbridos. O autor do primeiro capítulo do livro de Ezequiel retoma esse tema e sugere que o profeta tenha visto Yhwh de uma maneira confusa, descrevendo a cena de tal modo que os destinatários da narrativa possam compreender de que maneira o profeta "viu" Yhwh. É um Yhwh sobre o trono; a mobilidade do trono faz alusão ao fato de que, segundo o livro de Ezequiel, Yhwh, no momento da tomada de Jerusalém, deixa a cidade para acompanhar os exilados na Babilônia.

A substituição da estátua pelo candelabro

As visões do profeta Zacarias, redigidas durante a época persa, não mencionam mais Yhwh, mas põem no centro uma *menorah,* um candelabro de sete ramos.[31] No capítulo 4 do livro, o profeta relata a seguinte revelação:

> O anjo que falava comigo retornou e despertou-me, como um homem que é despertado de seu sono. (2) Ele me disse: "Que vês?" E eu disse: "Vejo um candelabro todo de ouro com um reservatório na sua parte superior; sete lâmpadas estão sobre ele e sete canais para as lâmpadas que estão em sua parte

[31] Françoise SMYTH-FLORENTIN, "L'espace d'un chandelier: Zacharie 1,8-6,15", em Olivier ABEL e Françoise SMYTH (org.), *Le Livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie,* Paris: Cerf, 1992, p. 281-289.

> superior. (3) E junto dele estão duas oliveiras, uma à sua direita e outra à sua esquerda." [...] (13) Ele me disse: "Não sabes o que significam estas coisas?" E eu disse: "Não, meu Senhor!" (14) Ele disse: "Estes são os dois Ungidos que estão de pé diante do Senhor de toda a terra (*'ădôn kol-hā'āreṣ*)."

De acordo com a pesquisa de Herbert Niehr, pode-se concluir que o candelabro de fato substituiu a estátua de Yhwh no templo reconstruído.[32] Essa função aparece, sobretudo, no versículo 14, onde o anjo intérprete explica que os dois "messias", simbolizados por duas oliveiras, estão diante do "Senhor de toda a terra".[33] Se, nesse capítulo do livro de Zacarias, estamos em presença de uma substituição, a teoria de uma alusão a uma estátua de Yhwh nas visões mais antigas se encontra reforçada.

A face de Yhwh

Mais de oitenta versículos dos Salmos mencionam a face de Yhwh ou de Deus. Em numerosos textos, encontram-se queixas devidas ao fato de que Yhwh "esconde sua face", ou pedidos que lhe são dirigidos para não mais ocultar sua face.[34] Ao contrário, há orações ou constatações de desejos satisfeitos em que a face de Yhwh brilha ou irradia.[35]

Essa expressão já é atestada na correspondência real de Ugarit, onde ela exprime a disposição do rei de conceder uma audiência ou um benefício.[36] Nos Salmos, como em outros textos, ela exprime a mesma ideia; frequentemente se vê aí uma metáfora traduzindo as influências solares na veneração de Yhwh em Jerusalém;[37] talvez se deva insistir mais nas conotações cultuais[38] dessa expressão e compreender esse sintagma bem concretamente como uma possibilidade de aceder a Yhwh, isto é, à sua estátua. A mesma ideia se encontraria de maneira subjacente nos salmos que evocam aqueles que "buscam" a face de Yhwh.[39] Mas são, sobretudo, os salmos que mencionam a visão da face de Yhwh que se explicam melhor pelo pano de fundo de uma representação de Yhwh no templo. No Oriente Próximo antigo, a expressão "ver a face de Deus" provinha da ideologia real. "Ver a face do rei" significava

---

[32] Herbert NIEHR, "In search of YHWH' cult statue in the First Temple", in K. VAN DER TOORN (org.), *The Image and the Book, op. cit.*, p. 90.

[33] Ver ainda o versículo 10, onde as duas lâmpadas do candelabro representam os olhos de Yhwh.

[34] Sl 10,11; 13,2; 22,25; 27,9; 30,8; 31,21; 44,4.25; 69,18; 88,15; 102,3; 104,29; 143,7.

[35] Sl 4,7; 31,17; 44,4; 67,2; 84,4.8 e 20; 89,16; 119,135.

[36] KTU 2.13 e 2.16.

[37] Frank-Lothar HOSSFELD et Erich ZENGER, *Psalmen 51-100*, Fribourg-Bâle-Vienne: Herder, 2000, p. 67, comentando Sl 67,3.

[38] Frank-Lothar HOSSFELD et Erich ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, Würzburg: Echter Verlag, 1993, p. 198.

[39] Sl 24,6; 27,8;105,4.

ser admitido à sua presença; no domínio do culto, a expressão "ver a face de Deus" descrevia entrada no santuário onde se encontrava a estátua divina.[40] Por consequência, a mesma significação se imporia para a Bíblia hebraica. A expressão "ver o rosto do deus" não é difundida só na Mesopotâmia; ela é igualmente atestada no Egito, especialmente no ritual da revelação do rosto do deus no correr do qual a estátua é exibida para os oficiantes: "No plano cultual, ver o deus significa, na maioria das vezes, que se vê, ou que se deseja ver sua estátua, por ocasião, por exemplo, de uma procissão".[41]

Os paralelos mesopotâmicos e egípcios tornam verossímil a ideia segundo a qual a expressão "ver a face de Yhwh", nos Salmos, significava, originalmente, ver a estátua de Yhwh. Isso não quer dizer que todos os salmos que mencionam a face de Yhwh tenham sido compostos nessa perspectiva, especialmente os escritos entre os séculos V e II antes de nossa era, que utilizam a expressão em sentido simbólico. Dito isso, alguns se compreendem melhor no contexto da existência de uma estátua de Yhwh. O Salmo 17, uma súplica individual, descreve um processo que vai da queixa durante a noite: "Podes sondar-me o coração, inspecioná-lo à noite, provar-me, não encontrarás nada" (v. 3), à satisfação de manhã, ao despertar: "Quanto a mim, com justiça eu verei tua face. Ao despertar, eu me saciarei com tua imagem (*tĕmûnāh*)" (v. 15). Para designar a imagem, encontra-se neste salmo o termo *tĕmûnāh*, que aparece justamente no Decálogo por ocasião da interdição das representações do divino, assim como no capítulo 4 do Deuteronômio (v. 16, 23 e 25). Assim, a epifania de que se trata no versículo 15 do Salmo 17 concretizou-se na visão, de manhã, da estátua de Yhwh. A mesma ideia se encontra nos versículos 2 e 3 do Salmo 63, que falam igualmente de uma visão matinal: "Eu te procuro, minha alma tem sede de ti [...] Sim, eu te contemplava no santuário, vendo teu poder e tua glória". Esses versículos se compreendem igualmente como celebrando o privilégio de ter tido acesso à estátua divina. Assim também, o texto consonântico do versículo 3 do Salmo 42 se traduz mais facilmente por: "Quando poderei vir e ver a face de Deus?"[42] Poderíamos acrescentar, aqui, os textos que evocam ações de louvor diante da "face de Yhwh".[43] O Salmo 61, no versículo 8, fala do rei

[40] Friedrich NÖTSCHER, *"Dos Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969 [1924]. Curiosamente, Nötscher decreta que não há alusão a uma estátua nos Salmos visto que a presença de Yhwh é uma presença invisível (p. 89).

[41] Youri VOLOKHINE, *Le visage dans la pensée et la religion de l'Égipte ancienne*, Genève: Faculté des lettres (tese de doutourado), 1998 (versão retocada 2000), p. 536.

[42] Ver, no mesmo sentido, F.-L. HOSSFELD e E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50, op. cit.*, p. 267-268, e alguns manuscritos hebraicos. Os massoretas vocalizaram o verbo "ver" no modo verbal hebraico exprimindo o passivo ("quando poderei ser visto pela face de Deus"?), o que não faz muito sentido, e as traduções gregas e sírias suprimiram. Essas operações mostram que a alusão a uma estátua era muito evidente.

[43] Sl 16,11; 68,4; 95,2 e 98,6.

que está "sempre" sentado diante da face de Deus. Esse versículo exprime a relação privilegiada entre o rei e seu deus tutelar, que simboliza seu acesso ao Santo dos Santos.

A tese segundo a qual o termo *pānîm*, "face", se refere, em certos casos, a uma estátua de Yhwh, é ainda reforçada pela expressão "*leḥem pānîm*" (lit. "pão da face"), que não é, entretanto, atestada nos Salmos, mas nas prescrições para a organização do santuário.[44] Trata-se, sem dúvida, na origem, de pães depositados diante da estátua divina para servir-lhe de alimento.[45]

Para voltar brevemente aos Salmos, assinalemos, ainda, que certos textos parecem refletir a procissão de uma estátua de Yhwh. Procissões de estátuas divinas, por ocasião de certas festas, ou em outras ocasiões, são bem atestadas no Oriente Próximo e no Egito.[46] E o Salmo 24 se compreende muito bem no contexto da procissão de uma estátua cultual: o apelo dirigido às portas para que se abram e deixem entrar o rei da glória, Yhwh *Səḇā'ôt* (v. 7-10),[47] reflete o retorno do deus ao seu santuário depois de uma procissão:

> (7) Levantai, ó portas, os vossos frontões, elevai-vos, antigos portais, para que entre o rei da glória! (8) — Quem é este rei da glória?— É Yhwh, o forte e valente, Yhwh, o valente das guerras. (9) Levantai, ó portas, os vossos frontões, elevai-vos antigos portais, para que entre o rei da glória! (10) — Quem é este rei da glória? — É Yhwh *Səḇā'ôt*, é ele o rei da glória.

O Salmo 68 evoca, sem dúvida, um acontecimento comparável: "Viram as tuas procissões, ó Deus, as procissões do meu Deus, do meu rei (entrando) no santuário; os cantores à frente, atrás os músicos, no meio as jovens, soando tamborins" (v. 25-26). Esses dois textos acrescentam um argumento sugerindo a existência de uma estátua (ou estátuas) de Yhwh no reino de Judá durante a época monárquica.

A destruição do templo e a partida de Yhwh

Nenhum texto bíblico, é verdade, menciona a destruição e a deportação da estátua de Yhwh por ocasião do saque do templo de Jerusalém pelos

[44] Ex 25,30; 35,13; 39,36; 40,23; 1Sm 29,8; 1Rs 7,48 (par. 2Cr 4,19); Jr 52.33.

[45] H. NIEHR, "In search of YHWH's cult Statue in the First Temple", art. cit., p. 88.

[46] Eiko MATSUSHIMA, "Divine statues in Ancient Mesopotamia: their fashioning and clothing and interaction with the society", em *id.* (org.). *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg: C. Winter, 1993, p. 209-219; Angelika BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder : Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Fribourg-Göttingen: Universitatsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

[47] Esses versículos formam o núcleo, a parte primitiva, do salmo; ver F.-L. HOSSFELD e E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50, op. cit.*, p. 157.

babilônios em 567 antes de nossa era. Isso, entretanto, não é prova contra a existência de uma estátua divina, dado que os redatores da época projetam suas ideias religiosas no tempo das origens e constroem a história de Israel e de Judá em função dessas ideias. A partir de sua perspectiva judaíta, eles fustigam o culto do Norte (no livro de Oseias, anuncia-se, por exemplo, a destruição do touro de Samaria), mas permanecem mais discretos sobre o culto javista no reino do Sul. Observa-se, entretanto, no fim dos livros dos Reis, uma grande insistência sobre os "utensílios (*kĕlê*) do templo" (2Rs 25,14-15) deportados para a Babilônia.

Por pura especulação, poderíamos imaginar que esse termo muito geral englobe também uma ou duas estátuas cultuais, tanto mais que o texto de Is 52,11 exprime o retorno da Babilônia daqueles que levam os *kĕlê Yhwh:* "Ide-vos! Ide-vos! Saí daqui! Não toqueis nada do que seja impuro, saí do meio dela, purificai-vos, vós, os que levais os *utensílios de Yhwh (kĕlê yhwh)*!". Ora, essa expressão é esquisita; o normal seria "utensílios da casa de Yhwh".

Outro indício em favor da deportação da estátua se encontra, talvez, no tema da saída da glória de Yhwh do templo e da cidade de Jerusalém, posta em cena no livro de Ezequiel: "A glória de Yhwh saiu do limiar do templo e pousou sobre os querubins. Os querubins levantaram as asas e se ergueram do solo, à minha vista. Ao saírem, as rodas foram com eles" (Ez 10,18-19).[48] Essa visão retoma o motivo da divindade em pé sobre um querubim. O versículo 4 fala de um único querubim: ("A glória de Yhwh ergueu-se de sobre o querubim (*kĕrûb*), movendo-se em direção ao limiar do Templo"),[49] ao passo que o versículo 18 fala de querubins no plural e evoca, talvez, o trono rodeado de querubins sobre o qual a divindade está sentada. Não podemos entrar, aqui, na difícil questão da composição do capítulo 10 do livro de Ezequiel, que não provém, certamente, de uma única mão.[50] Basta notar que os dois temas iconográficos mencionados estão tradicionalmente ligados a uma estátua da divindade que se encontra acima dos querubins. A estátua foi substituída no livro de Ezequiel, e em outros lugares, na Bíblia hebraica, pelo *kāḇôd*, a glória de Yhwh. O texto, entretanto, conserva traços que levam à pista de uma estátua de Yhwh deportada pelos babilônios.

[48] Ver já o versículo 4, bem como o 11,22-24.

[49] A versão grega tem o plural, mas trata-se, provavelmente, de uma tentativa de harmonização.

[50] Para uma hipótese, ver Karl-Friedrich POHLMANN, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezequiel). Kapitel 1-19*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 149-156.

Retorno ou desaparecimento da estátua de Yhwh na época persa?

O judaísmo, tal como se constituirá durante a segunda parte da época persa, vai encontrar, na interdição de imagens, um sinal distintivo que, em seguida, atrairá o interesse, mas também o desprezo dos gregos e dos romanos. Entretanto, a proibição de imagens não se impôs, imediatamente, em todos os meios do judaísmo. A peça de moeda judaica, já evocada, contendo provavelmente uma efígie de Yhwh, atesta que se podia, ainda no século IV antes de nossa era, conceber a possibilidade de representá-la.

Existe, aliás, certo número de textos proféticos que parecem exprimir a esperança de um retorno da estátua de Yhwh,[51] à semelhança de textos assírios, persas e ptolomaicos que descrevem o retorno de estátuas cultuais deportadas para suas localidades de origem. Em Jeremias 31, o texto consonântico do oráculo divino no versículo 21 é para ser lido assim: "Presta atenção ao percurso, no caminho por onde eu andarei".[52] No contexto da tradição oriental, próxima do retorno de estátuas cultuais, esse versículo pode evocar o retorno de Yhwh (*via* sua imagem) com os exilados, como certos versículos do Dêutero-Isaías: "... com seus próprios olhos veem Yhwh que volta a Sião" (Is 52,8).[53] Certamente esses textos podem também exprimir o desejo que Yhwh esteja de novo presente na Judeia, mas não está excluído que vozes tenham apelado para que se tornasse de novo visível essa presença com a ajuda de uma imagem. Segundo Christoph Uehlinger, a oportunidade de erigir uma nova estátua de Yhwh era ainda debatida na época persa.[54] A elite intelectual do judaísmo nascente optou, entretanto, por um aniconismo radical. A origem da renúncia a uma estátua poderia se encontrar na ideia de que, depois da destruição do templo, não se sabia mais como representar Yhwh. Pode-se comparar essa situação com a que é evocada numa tabuinha do rei babilônio Nabu-apal-iddin, contando que outrora o templo de Shamash tinha sido destruído pelos suteenos, uma tribo conhecida pelos textos de Mari:

> Eles tinham destruído os relevos [...] sua forma e suas representações desapareceram; ninguém as tinha visto. Simbar-shipak, rei da Babilônia, informou-se sobre a sua forma, mas ele não viu sua face; porque não encontrou sua imagem (*ṣalam*) e suas representações. É por isso que ele estabeleceu um disco do sol brilhante diante de Shamash.[55]

[51] Bob BECKING, *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremias XXX-XXXI*, Leyde, Brill, 2004, e *id.*, "The return of the deity from exile: iconic or aniconic", em Yairah AMIT *et al.*, *Essays in Ancient Israel in its Near Eastern context: A tribut to Nadav Na'aman*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p. 53-62.

[52] A vocalização massorética *(o qĕrê)* aplica o verbo a Israel, que é, nesse poema, comparado a uma mulher. Embora essa forma tenha sentido, pode se tratar, no entanto, de uma correção dogmática.

[53] Ver ainda 45,2; 52,12 etc.

[54] C. UEHLINGER, "Exodus, Stierbild und biblisches Kultverbot", *loc. cit.*, p. 70-71.

[55] Trad em A. BERKEJUNG, *Die Theologie der Bilder, op. cit.*, p. 141-145. Evidentemente Nabu-apal-iddin recebe a revelação da estátua de Shamash e está em condições de mandá-la fabricar.

Ao contrário desse exemplo assírio, não havia mais rei em Judá, e essa situação levou a renunciar a uma estátua de Yhwh. Essa ruptura com a época monárquica está sublinhada neste texto que fala da arca perdida: "Não se dirá mais: 'Arca da Aliança de Yhwh'. Ela não voltará à memória, não se lembrarão mais dela, não a procurarão nem será reconstruída. Naquele tempo, chamarão a Jerusalém trono de Yhwh; nela se reunirão todos os povos..." (Jr 3,16-17). Esse oráculo substitui a arca, enquanto trono de Yhwh,[56] por Jerusalém, que se torna, toda inteira, a "sede" do deus de Israel, o centro do mundo.

Depois de imposta a proibição de imagens, outros substitutos da estátua de Yhwh foram encontrados, como a "glória" de Yhwh ou o candelabro. Mas, como veremos na continuação, a substituição mais importante foi o rolo da Torá, que, ao registrar por escrito a relação entre Yhwh e Israel, tornou "visível" a palavra do deus doravante invisível.[57]

[56] Em certas narrativas bíblicas, a arca ocupa a função de uma estátua cultual, como, por exemplo, em 1Sm 4.

[57] Karel VAN DER TOORN, "The Iconic Book. Analogies between the babylonian cult of images and the veneration of the Torah", em *id.*(org.), *The Image and the Book, op. cit.*, p. 229-248; Thomas PODELLA, "Bild und Text. Mediale und historische Perspektiven au das alttestamentliche Bilderverbot", *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 15, 2001, p. 205-256.

Capítulo 9

YHWH E SUA ASERÁ

Ser o único deus verdadeiro dispensa parceiro. Tradicionalmente, Yhwh é, portanto, considerado como um deus "celibatário", e as menções de deusas na Bíblia, especialmente de Aserá, têm sido interpretadas como dependentes de um culto não javista. É nessa perspectiva que os redatores bíblicos têm, com efeito, tentado apresentar as coisas. Para o historiador, a situação se apresenta de maneira diferente. É muito plausível que Yhwh tenha tido, em Judá e, sem dúvida, também em Israel, uma deusa que lhe tenha sido associada. É certo que Yhwh foi venerado como deus nacional, o que lhe dá um lugar privilegiado, pelo menos no culto oficial; mas isso não exclui, de forma alguma, a veneração de uma deusa ao seu lado. Assim, na estela de Mesa, fica-se sabendo que uma divindade, chamada Ashtar, é associada ao deus nacional Quemós:

> Eu combati contra ela do amanhecer até o *meio-dia*; eu a tomei e matei todos os habitantes, sete mil homens e rapazes, mulheres e meninas e até mulheres grávidas, porque eu os tinha votado à Ashtar de Quemós. E peguei os altares de holocaustos de Yhwh e os arrastei diante de Quemós.

Trata-se, muito provavelmente, de uma deusa, de um paredro que acompanha Quemós nas suas façanhas militares.[1]

Certo número de inscrições associam a Yhwh uma "Aserá", e esta é igualmente mencionada em textos bíblicos. Para saber como compreender essa associação, comecemos nossa pesquisa por um retrato de Aserá no Oriente Próximo antigo.

Aserá no Levante e no Oriente Próximo antigo

As origens da deusa Aserá são provavelmente oeste-semíticas, embora ela tenha sido atestada pela primeira vez na Mesopotâmia, na época de Hamu-

[1] Sa-MOON KANG, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near-East*, Berlin-New York: De Greyter, 1989, p. 77. Ver também discussão da estela de Mesa (Cap. 6).

rabi (século XVIII antes de nossa era). Em acádio e em hitita, ela aparece como Ašratu(m), Aširatu e Aširtu; na Mesopotâmia ela também é atestada em três textos rituais da época selêucida.[2] Nas cartas de El-Amarna, um rei de Amurru de nome Abdi-Aširta aparece noventa e duas vezes.

Mas a principal fonte de informação sobre a deusa, no segundo milênio, são os textos ugaríticos. Seu nome se escreve, em ugarítico, *'aṯrt*, vocalizado *'Aṯirat(u)*. No ciclo de Baal (KTU 1.1-6), ela aparece como a grande deusa, consorte do deus El e mãe de deuses menores do panteão que são chamados os "setenta filhos de Aṯirat": "Ele (Baal) chama seus irmãos na sua residência, seus pares no meio de seu palácio. Ele chama os setenta filhos de Aṯirat".[3] Na lenda de Keret, o herdeiro do trono de Keret é descrito como "aquele que suga o leite de Aṯirat", o que faz pensar que esta poderia estar ligada à fertilidade e desempenhar um certo papel na ideologia real.

Nas inscrições árabes do sul do primeiro milênio antes de nossa era, encontra-se igualmente o termo *aṯrt*, que pode designar um nome divino, ou uma deusa.[4] É possível que, em certos casos, Aserá não designe forçosamente uma deusa específica, mas a "deusa" em geral.

Aserá na Bíblia hebraica

A palavra *'ăšērāh* aparece quarenta vezes nos textos bíblicos, mais frequentemente com o artigo. Aparece dezoito vezes no singular; no plural, as duas formas *'ăšērîm* (um plural masculino, dezenove vezes) e *'ăšērot* (plural feminino, três vezes) são atestadas. O plural masculino é estranho. Julga-se, frequentemente, que ele é utilizado quando o termo "Aserá" tenha o sentido de poste sagrado, uma espécie de árvore estilizada (voltaremos a essa questão). Uma outra possibilidade é a de aceitar a hipótese de Oswald Loretz, segundo a qual o plural masculino seria uma invenção artificial dos redatores bíblicos para evitar qualquer alusão à deusa.[5]

Pode-se classificar as menções bíblicas de Aserá em quatro categorias: (a) o plural é atestado nas exortações estereotipadas de destruir os altares, as estátuas e os "asherim" dos outros povos;[6] (b) em certos textos, Aserá é

[2] Nicholas WYATT, "Asherah", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 1999, p. 99-105, p. 101.

[3] KTU 1.4 Vi 44-46.

[4] A inscrição 3350 do *Répertoire d'épigraphie sémetique* (RES) menciona um templo de Wadd (deus lunar) e de Athirat; a 3689 atesta um casal 'Amm e Athirat.

[5] Manfried DIETRICH e Oswald LORETZ, *"Jhwe und seine Aschera": Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel: das Biblische Bilderverbot*, Münster: Ugarit-Verlag, 1992, p. 82-85

[6] Ex 34,13; Dt 7,5 e 12,3.

associada a Baal;[7] (c) encontram-se ainda *'ăšērîm* ao lado de *maṣṣebôt*, pedras erguidas;[8] (d) enfim, Aserá aparece em ligação com o altar ou a casa de Yhwh.[9] Os textos bíblicos não fazem, portanto, ligação direta entre Aserá e Yhwh; contudo, a associação entre as pedras erguidas e as *aserot* — as quais já vimos que faziam parte dos cultos javistas nos lugares altos — bem como os textos mencionados em (d) sugerem uma integração possível de Aserá ao culto de Yhwh.

O fato de certos textos bíblicos associarem Baal e Aserá tem às vezes levado a considerar que a deusa Aserá teria se tornado, no primeiro milênio, a consorte de Baal (enquanto que nos textos de Ugarit ela é a consorte de El). Essa hipótese só pode se fundar em alguns textos bíblicos mencionados em (b); ora, o fato de que eles provêm, todos, de redatores da escola deuteronomista, sugere que essa associação foi inventada para dissociar Yhwh e Aserá. Vimos, anteriormente, como Yhwh tomara as funções de El; é então normal que ele se torne, também, o "marido" de Aserá.

As inscrições de Kuntillet Ajrud e Khirbet el-Qom

Ao contrário dos textos bíblicos, uma ligação estreita entre Yhwh e Aserá é atestada pelas inscrições dos sítios de Kuntillet Ajrud e Khirbet el-Qom.

Kuntillet Ajrud está situada a uns cinquenta quilômetros ao sul de Cades Barneia, não longe da antiga estrada que ligava Gaza a Eilat. Em 1975-1976, escavações da Universidade de Tel Aviv descobriram aí instalações que foram interpretadas como um santuário ou uma escola. A hipótese mais provável é que se trate de um caravançará que pode ser datado do início do século VIII antes de nossa era.[10] Aí foram encontradas inscrições em muros e também em cântaros (*píthoi*).

Pithos A 1
1. Dit' [...] (nome próprio 1) [...]: "Diz a Yehalle' [I ?] (nome próprio 2), Yoasa (nome próprio 3) e [...] (nome próprio 4?): Eu vos abençoo (ou: eu vos tenho abençoado)
2. Por Yhwh de Samaria (*šmrn*) e sua Aserá.

[7] Jz 3,7 (no plural); 6,25-30; 1Rs 18,19 menciona, em paralelo com os quatrocentos profetas de Baal, quatrocentos profetas de Aserá; 2Rs 21,3.

[8] 1Rs 14,23; 2Rs 17,10; 18,4; 23,14 e par.; 2Cr 14,2 e 17,6.

[9] Dt 16,21; 1Rs 15,13; 16,33; 2Rs 13,6; 21,3.7; 23,6-7.

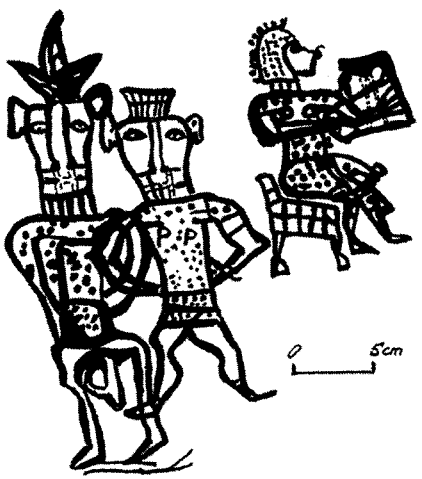
[10] Israel FINKELSTEIN e Eli PIASETZKY, "The date of Kuntillet 'Arjud: 14c perspective", *Tel Aviv*, 2008, p. 135-185. O relatório das escavações acaba de ser publicado: Zeev MESHEL e Liora FREUD (orgs.), *kuntillet 'Ajrud (HorvT Teman): na iron Age II Religious Siteonthe Judh-Sinai Border*, Jerusalém, Israel Exploration Society, 2012.

Pithos B 2
1-2. Amaryahu diz:
3. "Diga a meu Senhor :
4. "Vais bem?
5-8. Eu te abençoo (eu o abençoei) por Yhwh de Témân ([*h*]*tmn*)[11] e por sua Aserá. Que ele (quer dizer Yhwh) (te) abençoe e te guarde
9. E que ele esteja com o meu Senhor..."

Pithos B 3
[Eu te abençoo (eu te abençoei) por Yhwh de Temã e por /sua Aserá
Tudo o que ele pedir a qualquer um, que ele (quer dizer Yhwh) o conceda
[...] e Yhwh lhe dê segundo o seu desígnio [...].

Existe hoje grande consenso quanto à significação dos dois sintagmas *Yhwh šmrn* e *Yhwh (h)tmn*: trata-se da associação de um nome de deus com um nome de lugar, comparável, por exemplo, a "Ishtar de Nínive" etc. A referência, aqui, é a duas manifestações locais do deus nacional israelita, o qual possuía um santuário em Samaria e em uma região ou cidade chamada Temã, situada a sudeste do Negueb ou em Edom.

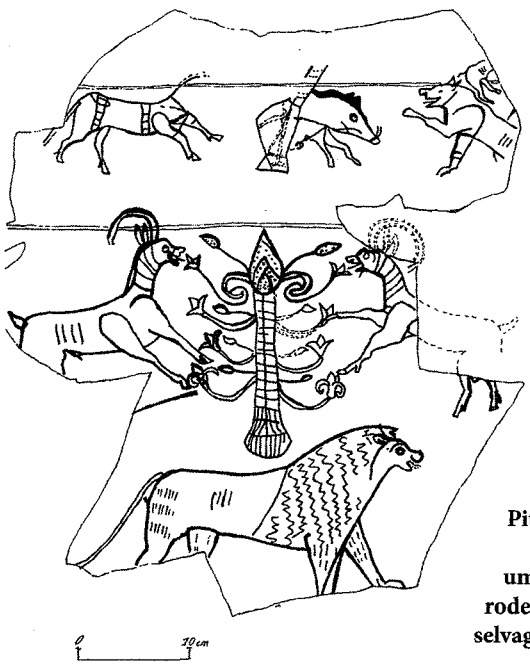
As inscrições sobre os *píthoi* são acompanhadas de desenhos, mas não é evidente que haja uma relação entre as inscrições e os desenhos e, caso haja, seria preciso determinar qual.



Dois personagens sob a inscrição do Pithos A, encontrado em Kuntillet Ajrud, representando talvez Yhwh e Aserá.

[11] Temã, que é acompanhado de artigo, significa, talvez, de maneira geral, o Sul.

Alguns pesquisadores quiseram ver no desenho sobre o Pithos A, que representa dois seres aparentemente divinos, ou demoníacos, Yhwh e sua Aserá;[12] Mordechai Gilula propôs identificar o personagem da esquerda que tem, segundo ele, traços bovinos, com Yhwh. A figura da direita teria, inicialmente, representado Aserá. Com finalidade de censura, teriam, depois, "masculinizado" a deusa acrescentando-lhe um pênis. De fato, nas publicações antigas, a segunda figura parecia igualmente provida de um sexo masculino. Na última publicação do desenho, feita por Zeev Meshel, não é claro, entretanto, que essa figura tenha realmente um pênis. Nesse caso, a interpretação de uma representação do casal Yhwh e Aserá ganharia mais plausibilidade. Outra ideia proposta é que a figura duplicada representa o deus egípcio Bes, que aparece muitas vezes sob a forma de gêmeos. E o que dizer da pessoa tocando lira que se encontra mais à direita do mesmo desenho? Trata-se simplesmente de um músico qualquer, ou teríamos aí Aserá instalada no seu trono? Essa última tese levanta um problema: o gênero da pessoa não é evidente e, nos textos mitológicos, Aserá não aparece como uma deusa musicista. É de se perguntar, entretanto, se as pinturas situadas do outro lado do cântaro não comportariam uma representação de Aserá.



Pithos A de Kuntillet Ajrud (verso): uma árvore estilizada rodeada por dois bodes selvagens sobre um leão.

[12] Mordechai GILULA, "To Yahweh Shomron and his Ashera", *Shnaton*, 3, 1979, p.129-137 (em hebraico); p. xv-xvi (em inglês); Brian SCHMIDT, "The aniconic tradition. On reading images and viewing texts", in D. V. EDELMAN (org.), *The Triumph of Elohim, op. cit.*, p. 76-105.

Judith Hadley propôs ver na árvore estilizada o próprio símbolo de Aserá.[13] Isso explicaria também a presença do leão, que é frequentemente atestado como animal favorito da deusa. Mesmo que o arquivo iconográfico não permita resolver definitivamente a questão, as inscrições não deixam dúvida nenhuma quanto à existência de uma Aserá associada a Yhwh.

Uma inscrição comparável foi encontrada em Khirbet el-Qom, a 13 quilômetros a oeste de Hebron, mais ou menos contemporânea dos textos de Kuntillet Ajrud: "Ouriyahou, o rico, escreveu: Abençoado seja Ouriyahou por Yhwh, de seus inimigos ele o salvou por sua Aserá [...]". Encontra-se aí a mesma relação entre Yhwh e "sua" Aserá. Certos autores dizem (por razões teológicas?) que o termo "Aserá", em certas inscrições, não se refere à deusa, mas a um objeto cultual.[14] Essa oposição é, entretanto, fútil. Caso se trate de um poste sagrado, de uma árvore estilizada, que simboliza a deusa, isso não muda grande coisa, visto que, no Oriente Próximo antigo, as estátuas antropomórficas dos deuses ou os seus símbolos podem ambos ser objetos de culto.[15] Alguns pretenderam compreender a expressão como significando "Yhwh e seu santuário"; essa utilização de "Aserá", que existe em outras línguas semíticas,[16] não é atestada em hebraico.[17]

A solução mais simples, então, é a tese segundo a qual essas inscrições evocam o casal divino "Yhwh e sua Aserá". O adjetivo possessivo "sua" pode sinalizar certa subordinação de Aserá, mas isso simplesmente reflete, sem dúvida, a concepção tradicional da relação entre homem e mulher.

Aserá aparece, em Kuntillet Ajrud e Khirbet el-Qom, em um contexto de bênção. Isso pode estar ligado a uma função de fertilidade, mas o fato de que em Khirbet el-Qom seja também questão de uma intervenção de Aserá contra os inimigos do autor da inscrição pode sugerir igualmente uma conotação mais guerreira; aliás, as duas funções não se excluem de forma alguma.

Representações do casal Yhwh e Aserá?

É possível que tenhamos outras atestações do casal Yhwh e Aserá no plano iconográfico. Christopher Uehlinger o identificou numa terracota

[13] Judith M. HADLEY, "Yahweh and 'his Ashera': archeological and textual evidence for the cult of the goddess", in Walter DIETRICH et Martin A. KLOPFENSTEIN (orgs.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Fribourg-Göttingen: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprect, 1994, p. 235-268.

[14] André LEMAIRE, "Who or what was Yahweh's Aschera?", *Biblical Archeological Review*, 1984, p. 42-51.

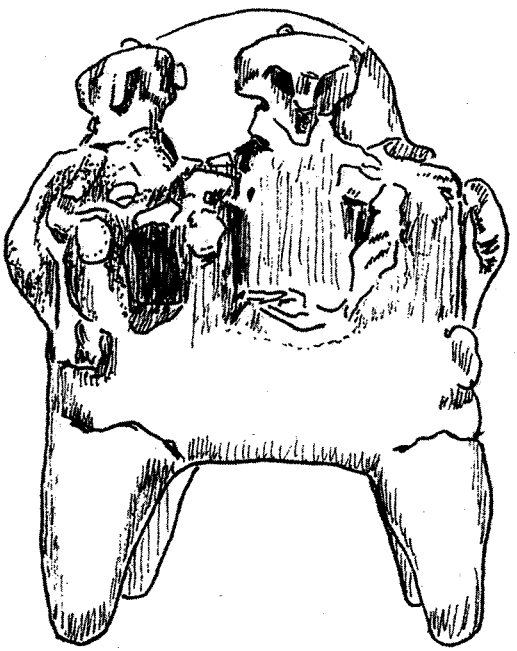
[15] A veneração da deusa Aserá se reflete também nos nomes próprios teóforos comportando o nome de Aserá, datando do século VIII/VII em sinetes: *'srhy* (Aserá é minha vida?); ver N. AVIGAD et B. S ASS, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, *op. cit.*, p. 486.

[16] *aširtum* em acadiano, *'šrt* em fenício, *'šrt* ou *'tr(t')* em aramaico.

[17] Para uma avaliação crítica dessa etimologia, ver Sung Jin PARK, "Short notes on the etymology of Asera", *Ugarit Forschungen*, 2010, p. 527-534.

da altura de 16 centímetros, proveniente, talvez, de Tell Beit Nirsim em Judá.[18]

Trata-se de um casal divino sobre um trono com uma figura masculina ocupando o lugar central e uma mulher ao seu lado, estando os dois rodeados de animais sagrados, leões ou esfinges. Teríamos aqui uma representação de Yhwh e de "seu" Aserá datando do século VIII ou do século VII antes de nossa era. Essa identificação é interessante, mas resta muito incerta.[19]



Casal sentado no trono (séculos VIII-VII); pode ser interpretado como Yhwh e Aserá.

Um sinete judaíta da época assíria apresenta igualmente um casal divino que poderia ser compreendido como Yhwh e Aserá, identificada com a "rainha do céu"[20] de que falam os textos bíblicos.

Judith Hadley propôs, por sua vez, ver o casal Yhwh e Aserá em um objeto cultual encontrado em 1968 em Ta'anakh, na parte sul do vale de

[18] C. UEHLINGER, "Anthropomorphic cult statuary in Iron Age Palestine and the search for Yahweh's cult images", *loc. cit.*, p.150-151. O objeto foi comprado no mercado negro de antiguidades; sua proveniência é, portanto, incerta.

[19] Cristoph UEHLINGER, "Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan?", *Biblische Notizen*, 72, 1994, p. 85-99, evocou ainda a possibilidade de que os fragmentos de uma estátua encontrados em Tel Dã poderiam pertencer a uma estátua divina que poderia ser Yhwh. Esta é, também, uma interpretação conjectural que depende, em parte, da leitura do sintagma *"bytdwd"*, atestado em uma inscrição encontrada no mesmo site como significando "casa de Dod" e não "casa de Davi", como pensa a grande maioria dos pesquisadores.

[20] O. KEEL e C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines*, *op. cit.*, § 197.

Jezrael na Galileia.[21] Esse objeto, que data do século X ou IX antes de nossa era, apresenta quatro andares.[22] Os dois andares superiores mostram uma árvore estilizada e um disco solar acompanhado, sem dúvida, de um cavalo;[23] é possível que tenhamos aqui uma questão de símbolos de Aserá e de Yhwh. Segundo J. Hadley, a divindade feminina de baixo corresponderia à figura de Aserá. Ela deduz que a abertura guardada por duas esfinges poderia ser, então, uma maneira de simbolizar a presença de Yhwh não por uma imagem mas pela fumaça que se fazia escapar e que se poderia aproximar da "glória de Yhwh", uma espécie de nuvem representando a manifestação divina. Possível, mas pouco seguro.[24]

Enfim, recentemente Garth Gilmour propôs identificar Yhwh e Aserá em uma imagem estilizada em um caco encontrado nas escavações da cidade de Davi nos anos 1920.[25]

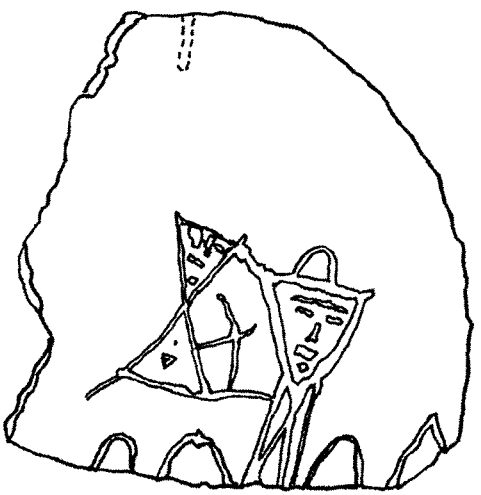


Imagem estilizada sobre um *caco proveniente* da cidade de Davi: à direita, uma figura masculina reinando, talvez, sobre montanhas; à esquerda, dois triângulos simbolizando provavelmente uma figura feminina.

[21] Judith M. HADLEY, *The cult of Asherah in Ancient Israel et Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[22] Para uma foto deste objeto, ver http://members.bib-arch.org/image.asp?-PubID=BSBA&Volume=20&ImageID=05200&SourcePage-publication&UserID=0 (última consulta 1.12.2013).

[23] Sobre essa disposição, ver 2 Rs 23,11.

[24] Ver, também, as críticas de Izak CORNELIUS, "In search of the goddess in ancient Palestinian iconography", in Michael PIETSCH et Friedhelm HARTENSTEIN (dir.), *Israel zwischen den Mächten. Festschrift für Stefan Timm zum 65. Geburtstag*, Münster, Ugarit-Verlag, 2009, p. 77-98.

[25] Garth GILMOUR, "An Iron Age II pictorial inscription from Jerusalém, illustrating Yhwh and Asherah ", *Palestine Exploration Quarterly*, 141, 2009, p. 87-103.

Gilmour considera a figura da direita como masculina e as quatro abóbadas como representando montanhas ou as extremidades de um trono. A figura estilizada à esquerda é, segundo ele, feminina: o triângulo no alto representaria um rosto e o triângulo em baixo um sexo feminino. As duas estão ligadas por outro triângulo. De novo, a proposição é interessante, mas permanece altamente especulativa.

As figuras femininas judaítas

Estatuetas-postes foram encontradas na maior parte das cidades judaítas importantes dos séculos VIII-VII antes de nossa era (por exemplo Jerusalém, Arad, Bersabeia, Beit-Mirsim, Bet-Sames, Laquis); contam-se ao todo várias centenas. Fora do território de Judá, elas só aparecem isoladamente. A forma mais frequente é composta de um poste, muito frequentemente feito à mão, sobre o qual se fixou um busto feminino, sempre feito à mão, e depois uma cabeça moldada. Os seios são sempre postos em relevo, muitas vezes sustentados pelas mãos.[26] Essas estatuetas-postes são uma expressão característica da piedade judaíta, sobretudo no século VII antes de nossa era. Elas se encontram especialmente nas casas particulares e também nos túmulos. Frequentemente se vê aí a representação de uma deusa, talvez Aserá,[27] da qual essas estatuetas sublinham o aspecto nutriz. Os seios nutrizes estão em primeiro plano, enquanto que o aspecto erótico desempenha apenas um papel subalterno, ao contrário das representações da deusa nua. O poste pode até ser interpretado como uma túnica; em todo caso, o sexo da deusa é invisível.

Se essas estatuetas podem ser identificadas com Aserá, teríamos uma prova de que se faziam representações antropomórficas da deusa, o que parece ser, ao menos indiretamente, atestado em certos textos bíblicos.

A veneração de Aserá segundo os textos bíblicos

Vimos que, nas inscrições de Kuntillet Ajrud, Aserá é associada ao Yhwh de Samaria. O texto de 1Rs 16,33 relata que o rei Acab erigiu uma Aserá,[28] provavelmente no templo de Samaria; ela existia ainda sob o rei Joacaz (cerca de 814-798), segundo a observação crítica dos redatores dos

[26] Para uma representação, ver: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Asherah._Eretz_Israel_Mus.jpg (última consulta: 1/1/2013).

[27] Raz KLETTER, "Betwen archeology and theology: the pillar figurines from Judah and the Asherah", in Amihai MAZAR (dir.), *Studies in the Archeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield, Shefield Academic Press, 2001, p. 179-216.

[28] Em hebraico, com o artigo.

livros dos Reis: "Todavia, eles não se afastaram do pecado ao qual Jeroboão havia arrastado Israel; obstinaram-se nele e até mesmo Aserá permaneceu de pé em Samaria" (2Rs 13,6).

No reino de Judá, fica-se sabendo que a rainha mãe, Maaka, tinha feito instalar no templo um "horror em nome de Aserá, que o rei Asa (cerca de 910-869) teria destruído: "Chegou a retirar o título de rainha mãe de Maaka, sua avó, porque ela tinha feito um horror (ídolo) em nome de Aserá. Asa quebrou o horror que a representava e o queimou no vale de Cedron" (1Rs 15,13). O rei Manassés (cerca de 687-642), que os redatores dos livros dos Reis detestam, teria refeito uma estátua de Aserá que seu predecessor, Ezequias, teria destruído (2Rs 18,4): "Colocou o ídolo de Aserá, que mandara esculpir, no templo" (2Rs 21,7). Se Ezequias de fato tentou erradicar o culto de Aserá, o que está longe de ter conseguido, assistiremos então ao seu *revival* sob Manassés.

Embora os redatores bíblicos critiquem os reis que teriam favorecido a veneração de Aserá, não há dúvida de que, até o fim do século VII antes de nossa era, esse culto desempenhava um papel importante. Aserá era, talvez, associada a Yhweh, no templo de Jerusalém, *via* uma estátua colocada ao lado da sua.

A "Rainha do Céu"

No século VII antes de nossa era, existia em Judá um culto popular de uma deusa chamada "Rainha do Céu". As mulheres desempenhavam aí, aparentemente, um papel central. Dois textos do livro de Jeremias, que nos foram transmitidos pelos redatores deuteronomistas, criticam severamente essa veneração. O capítulo 44 se apresenta como um discurso do profeta para aqueles que, depois da destruição de Jerusalém, refugiaram-se no Egito. O orador lhes explica que a catástrofe aconteceu porque os israelitas têm constantemente venerado outras divindades. Os judaítas aos quais ele se dirige, em contrapartida, contestam vivamente essa interpretação da queda de Jerusalém:

> Nós vamos fazer tudo o que decidimos: queimar incensos à Rainha do Céu e fazer-lhe libações como havíamos feito, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém... tínhamos então fartura de pão, éramos felizes sem conhecer a desgraça. Desde que cessamos de oferecer incenso à Rainha do Céu, tudo nos falta e nós perecemos pela espada e pela fome (v. 17-18).

Segundo essa argumentação, é a interdição do culto da deusa (sem dúvida por ocasião da reforma de Josias, da qual iremos tratar em seguida), que, ao suscitar a sua cólera, teria justamente provocado a queda do reino de Judá.

É possível que a Rainha do Céu tenha sido uma manifestação da deusa Aserá. A importância das mulheres no culto de Aserá é atestada no relato de 2Rs 23,6-7, segundo o qual as mulheres, no templo de Jerusalém, teciam túnicas para Aserá.

É preciso imaginar provavelmente uma dualidade na representação de Aserá, antropomorfa, no templo de Jerusalém e de Samaria (e onde alhures?), e sob a forma de uma árvore estilizada ("poste sagrado") nas *bāmôt* e em outros lugares. Os laços tradicionais entre a deusa Aserá e a árvore estilizada são iconograficamente bem atestados, desde a época do Bronze recente. Assim, sobre um pingente proveniente de Tell el-Ajul, vê-se um ramo saindo do umbigo da deusa.[29] Sobre um cântaro proveniente de Laquis,[30] pode-se ler a inscrição : *mtn.šy [l?] [rb]ty 'lt* — "oferenda: um presente para minha Dama Elat (ou: a deusa)". Abaixo da inscrição se encontra um desenho, e a palavra *'ilt* (Elat) está colocada exatamente acima da árvore flanqueada de caprinos. A deusa pode ser identificada com Aserá: *rbt*, "dama", e *'ilt*, "deusa", são de fato epítetos de Aserá nos textos mitológicos de Ugarit. Uma figura de deusa encontrada em Revadim apresenta, no alto das coxas, perto do sexo aberto, uma palmeira flanqueada de caprinos.[31] Em cada seio, a deusa aleita uma criança. A imagem da deusa representa a ideia da fertilidade de múltiplas maneiras. Pode-se ligar seus atributos com os textos mitológicos de Ugarit, em que Aserá é chamada de "criadora de deuses"; ela aparece várias vezes como a mãe nutridora e leva também o nome de Raḥmay — literalmente, o "seio maternal". Sobre um sinete de Laquis (hoje perdido) do século VIII antes de nossa era, vê-se a deusa flanqueada por uma árvore estilizada e por uma veneradora com o símbolo do deus solar. Caso se trate de Aserá, o disco solar acima dela poderia, aliás, ser interpretado como uma representação de Yhwh.

Este sinete mostra claramente que não se deve opor deusa e "poste sagrado": Aserá podia ser representada de duas maneiras, exatamente como Yhwh podia ser representado por uma estela e uma estátua.

[29] Para uma representação ver: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId= 283069&partId=1&matcult=1573&page=1 (última consulta 1/12/2013). Segundo a legenda, a deusa representaria Astarte, mas trata-se, antes, de Aserá.

[30] Israel FINKELSTEIN e Benjamin SASS, "The West Semitic Alphabetic Insciptions, Late Bronze II to Iron IIA: Archeological Context, Distribution and Chronology", in *Hebrew Bible and Ancient Israel*, vol. 2, 2013, p. 153.

[31] Ver http://www.imj.org.il/imagine/glleries/viewItemE.asp?case=2&itemNum=198014 (última consulta 1.12.2013).

Sinete representando uma deusa, provavelmente Aserá, acompanhada por uma árvore estilizada; acima dela, um disco solar, representando, talvez, Yhwh.

Em resumo, a deusa Aserá era associada a Yhwh como consorte, mas ela também era venerada independentemente dele, sobretudo pelas mulheres, enquanto Rainha do Céu. É somente sob o reinado de Josias que Yhwh se encontra só, sem sua Aserá.

Capítulo 10

A QUEDA DE SAMARIA E A ASCENSÃO DE JUDÁ

A partir do século IX antes de nossa era, a influência do império neoassírio não cessou de crescer, e desde o reinado de Teglat-Falasar III (745-727) todos os reinos do Levante se encontram *de facto* sob o domínio assírio.

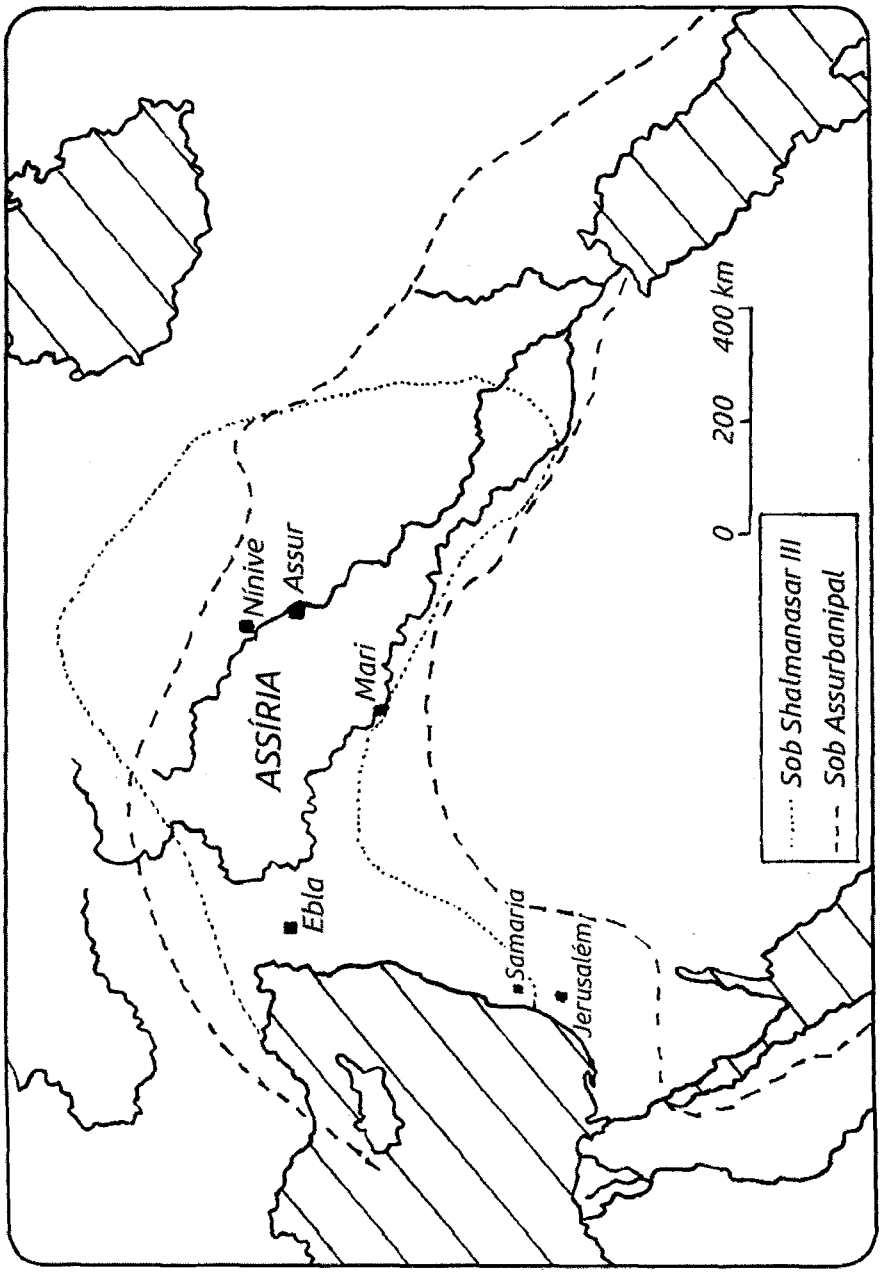
O reino de Israel, com uma economia e uma estrutura política mais desenvolvidas do que as de Judá, portanto mais interessante para os assírios, foi rapidamente forçado a se tornar um Estado vassalo, embora tenha tentado, várias vezes, se opor à sua dominação. Em seguida a uma campanha militar de Teglat-Falasar III, em 738 antes de nossa era, os reis Menaém de Samaria e Rason de Damasco apareceram numa lista assíria como tributários do rei assírio.[1]

O fim do reino de Israel

Uma tentativa de coalizão antiassíria dirigida pelo reino arameu de Damasco ao qual se juntou o de Israel, deixou inúmeros traços na Bíblia. Em seguida a um golpe de Estado em Samaria, sustentado por Damasco, um tal de Faceias sobe ao trono e integra essa aliança da qual participam igualmente os edomitas (talvez também os filisteus). A fim de forçar o rei judaico a entrar também na coalizão, uma campanha, frequentemente qualificada por uma expressão forjada por Martinho Lutero de "guerra siro-efraimita" (735-733), é lançada contra o reino de Judá. Segundo os testemunhos dos livros dos Reis e de Isaías, o profeta Isaías desempenhou um papel importante, por ocasião desse acontecimento, na qualidade de conselheiro do rei. Assim, encontra-se, no capítulo 7 do livro de Isaías, uma exortação dirigida ao rei judaíta Acaz para que confie em Yhwh e não se deixe coagir por Aram e Samaria:

> (4) [...] conserva a calma e não tenhas medo [...] (5) porque Aram, Efraim e o filho de Romelias tramaram o mal contra ti, dizendo: (6) "Subamos contra Judá, semeemos lá o pânico, abramos uma passagem e proclamemos o filho

[1] J. BRIEND e M-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, *op. cit.*, p. 8.



O império neoassírio e sua extensão.

de Tavéel como rei." (7) Assim diz o Senhor Yhwh: Tal não se realizará, tal não há de suceder, (8) porque a cabeça de Aram é Damasco, e a cabeça de Damasco é Rason, – *mas daqui a 65 anos Efraim será arrasado e deixará de constituir um povo*, – (9) a cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romelias. Se não o crerdes, vós não subsistireis.

O oráculo primitivo, que provém, sem dúvida, do contexto do assalto da coalizão antiassíria contra o reino de Judá, exorta o rei judaico a se manter longe dessa coalizão. O inciso em itálico foi, sem dúvida, acrescentado depois da desaparição do reino de Israel.[2]

Segundo a narrativa de 2Rs 16, que reflete a mesma situação, o rei Acaz pagou um tributo voluntário a Teglat-Falasar III[3] e voltou a ser seu vassalo (v. 6-7), como o mostra igualmente uma lista assíria de 729 antes de nossa era, na qual figura o rei judaico como tributário do rei assírio. Judá passa a jogar a carta assíria, o que lhe permite guardar uma espécie de pseudoautonomia, evitando, assim, ser incorporado no sistema de províncias assírias.

Não foi esse o caso do reino de Israel. Em 733 antes de nossa era, os assírios apoderam-se do reino de Damasco, o rei Rason é capturado e empalado com os seus dignitários. Quanto a Israel, seu território é reduzido (2Rs 15,29); os territórios anexados passam a fazer parte do sistema de províncias assírias. Nessa situação turva, o rei Faceias é assassinado e substituído por um denominado Oseias, que também tem de pagar um pesado tributo ao império assírio. Uma fonte assíria relata esse golpe da seguinte maneira: "Eles derrubaram Paqaha [= Faceias] seu rei e eu instalei A'usi ' [= Oseias] sobre eles. Eu recebi deles 10 talentos de ouro, 100 talentos de prata [...]."[4]

A morte de Teglat-Falasar III, em 727 antes de nossa era, provocou lutas intestinas na corte e os assírios reduziram, momentaneamente, sua pressão sobre a periferia oeste do império. O rei de Israel, Oseias, cessou aparentemente de pagar seu tributo. Segundo as informações dadas pelo texto de 2Rs 17, ele teria procurado apoio junto a um tal "Sô, rei do Egito".[5] A ideia de solicitar o socorro do Egito parece plausível; tais tentativas são, aliás, fustigadas no livro atribuído ao profeta Oseias, a não ser confundido

[2] Willem A. M. BEUKEN, *Jesaja* 1-12, Fribourg-Bâle-Vienne: Herder, 2003, p. 199. A menção de 65 anos levanta um problema, porque o reino do Norte foi desfeito por volta de dez anos após a guerra siro-efraimita. Trata-se de um acréscimo de um copista que revisou o rolo de Isaías depois das deportações de populações estrangeiras no antigo reino do Norte, sob Asaradon (680-669) e Assurbanipal (668-627).

[3] J. BRIEND e M.-J. SEUX, *Textes du Proche- Orient ancien et histoire d'Israel, op. cit.*, p. 104, n. 31.

[4] *Ibid.*, p. 102, n. 29.

[5] A identidade desse personagem é muito discutida: não há faraó com esse nome. Pensou-se em um personagem que aparece em fontes assírias, de nome *Sib'e*, aparentemente um general egípcio (ver John GRAY, *I & II Kings. A Commentary*, Londres: SCM Press, 3ª ed., 1977, p. 583, n. a). O nome hebraico poderia ainda ser uma alusão à cidade egípcia de Sais, ou simplesmente uma transcrição da palavra egípcia para rei (*nj-swt*).

com o rei que leva o mesmo nome. Essa política provoca uma intervenção assíria: em 724 antes de nossa era, começa o cerco da cidade de Samaria, que dura cerca de três anos, até a queda da cidade em 722 antes de nossa era.[6] É sem dúvida sob o rei Salmanasar V que a cidade cai, e seu sucessor Sargon institui, em seguida, a nova estrutura administrativa do antigo reino de Israel que se acha agora incorporado ao sistema das províncias assírias. O soberano assírio deporta parte dos habitantes de Samaria e reorganiza a cidade, segundo as indicações da narrativa bíblica e do Prisma de Nemrod:

> [...] eu combati contra eles com força dos Grandes deuses [...] 27.280 pessoas que viviam lá, bem como os carros e os deuses em quem eles se fiavam, eu os contei como despojo. 200 carros para a minha guarda real eu reuni para eles; o resto eu enviei para se instalar no meio da Assíria. A cidade de Samaria eu a recolonizei e a tornei maior do que antes. Pessoas das terras conquistadas pelas minhas próprias mãos, eu as trouxe para cá. Eu coloquei meu representante no meio deles como governador [...].[7]

Os movimentos forçados das populações faziam parte da estratégia militar e política dos assírios. As deportações eram apresentadas como uma sanção contra aqueles que rompem os tratados, mas elas tinham também outra função política. A deportação de uma parte da *intelligentsia*, de sacerdotes, altos funcionários, generais e artistas da elite, permitia desmantelar a estrutura social. O exército vencido era parcialmente integrado no exército assírio que, de repente, se revestia de um caráter cosmopolita, como o mostram certos relevos assírios representando soldados provenientes de diferentes etnias. As populações exiladas eram instaladas em centros urbanos, como Nínive ou Nemrod, mas também na nova cidade de Dur-Sharrukin que Sargon queria erigir como capital.

A instalação de outros grupos étnicos no lugar das populações deportadas permitia, aos assírios, controlar melhor os territórios anexados. As comunidades implantadas pelos assírios eram consideradas, pela população restante na terra, como fazendo parte do poder assírio; não havia escolha para essas comunidades: tinham que colaborar com os assírios.[8] Os anais de Sargon nos informam que tribos árabes foram deportadas para Samaria por volta de 715 antes de nossa era:

---

[6] Segundo os anais de Sargon II, esse seria o Sargon que teria tomado a cidade, ao passo que, segundo a Bíblia hebraica e as crônicas babilônicas, a queda de Samaria teria ainda sido obra de Salmanasar V. Dadas as dificuldades de Sargon para assumir o poder, parece plausível que ele se tenha atribuído a tomada de Samaria por razões ideológicas.

[7] Prisma de Nemrod; trad. segundo Jean-Daniel MACCHI, *Les Samaritains. Histoire d'une legende. Israel et la province de Samarie*, Genève: Labor et Fides,1994, p. 90.

[8] Para mais detalhes, ver Morton COGAN, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.*, Missoula, 1974.

> Os talmudi, os ibadidi, os marsimani, os hayapâ, arba [= os árabes] longínquos que habitavam no deserto, que não conheciam nem chefe, nem governador e não pagavam tributo a rei nenhum, eu os abati, confiando em Assur, meu Senhor. Eu deportei os que restaram e os fiz habitar na cidade de Samaria.[9]

Essa mistura de populações está na origem do termo pejorativo "samaritanos", que os judeus consideravam como povo que praticava um culto sincretista. Entretanto, o culto de Yhwh deve ter continuado no território do antigo reino de Israel embora não tenhamos quase nenhuma informação sobre a situação religiosa no antigo reino de Israel até a época persa. O texto polêmico do segundo livro dos Reis (17,24-33) indica, contudo, a continuação do culto javista na Samaria:

> (24) O rei da Assíria mandou vir gente da Babilônia, de Cuta, de Ava, de Emat e de Sefarvaim, e estabeleceu-os nas cidades de Samaria, em lugar dos filhos de Israel; tomaram posse de Samaria e fixaram-se em suas cidades. (25) Quando começaram a se instalar na terra, não veneravam a Yhwh e este mandou contra eles leões, que os matavam. (26) Disseram, pois, ao rei da Assíria: "As populações que deportastes para fixá-las nas cidades de Samaria não conhecem o ritual do deus da terra e ele mandou leões contra elas. Os leões as matam porque elas não conhecem o ritual do deus da terra." (27) Então o rei da Assíria ordenou: "Mandai para lá um dos sacerdotes que deportei; que ele se estabeleça lá e lhes ensine o ritual do deus da terra." (28) Então veio um dos sacerdotes que haviam deportado de Samaria e se fixou em Betel; este lhes ensinava como deviam venerar a Yhwh. (29) Mas cada nação fabricou para si seus próprios deuses e os colocou nos templos dos lugares altos, que os samaritanos haviam construído; assim fez cada povo nas cidades em que habitou. (30) Os babilônios fizeram uma estátua de Sucot-Benot;[10] os de Cuta, uma de Nergel;[11] os de Emat, uma de Asima;[12] (31) os de Ava, uma de

[9] J. BRIEND e M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël, op. cit.*, p. 112, n. 39.

[10] Sucot-Benot é indefinível. Foi proposta uma deusa Banitu (Morton COGAN, "Sukkoth-Benot", *Dictionnaire of Deities and Demons in the Bible*, 2ª ed., 1999, p. 821-822), mas pode-se compreender "cabana de raparigas" como uma alusão à prostituição. A lista começaria, então, com as práticas que implicavam as jovens e terminava com o sacrifício dos filhos no fogo.

[11] Divindade dos infernos, igualmente atestada no nome próprio de um alto funcionário babilônio em Jr 39,3 e 13.

[12] Asima é uma divindade igualmente atestada nas tribos árabes em Teima; trata-se de uma hipóstase, "O Nome", que substitui o nome próprio da divindade (ver Am 8,14). Outros veem em Asima uma hipóstase de Aserá.

> Nebaaz[13] e uma de Tartac;[14] os de Sefarvaim queimavam seus filhos em honra de Adramelec e de Anamelec,[15] deuses de Sefarvaim. (32) Prestavam culto também a Yhwh e dentre seus homens elegeram sacerdotes, que oficiavam para eles nos templos dos lugares altos. (33) Veneravam a Yhwh e serviam a seus deuses, segundo o costume das nações de onde tinham sido deportados.

O texto, na sua forma atual, pertence à época persa, refletindo, sem dúvida, polêmicas antissamaritanas.[16] O caráter tardio da passagem é confirmado pelo estilo do hebraico: por exemplo, o verbo "ser/estar" combinado com um particípio para substituir o narrativo é típico do hebraico pós-bíblico e trai uma influência do aramaico. Entretanto, esse texto pode manter algumas lembranças da situação na Samaria depois da sua incorporação no império assírio. Fica-se sabendo que o rei assírio povoa a Samaria com gente vinda da Babilônia e, talvez, também da Síria,[17] enquanto uma fonte assíria menciona ainda a instalação de tribos árabes. O nome de Emat pode designar a cidade sobre o Oronte – mas nesse caso a distância de Samaria não é grande – ou, então, Amati no sul da Mesopotâmia.[18] Sefarvaim designa ou Sippar, ou Sipirani, não longe de Nippur. Essa cidade é mencionada nos documentos de Murashu,[19] nos quais são igualmente atestados nomes judaicos na Babilônia, na época persa. Aparentemente, o texto quer sugerir que uma parte dos deportados instalados em Samaria vem do sul da Mesopotâmia.

O texto de 2Rs 17, que combina enumerações com anedotas históricas, contém uma passagem que mostra que o culto javista continua na terra, em seguida a uma invasão de leões enviados por Yhwh. Depois dessa praga, o rei assírio manda procurar um sacerdote israelita deportado, que se torna responsável pelo culto de Yhwh em Betel.

Apesar da visão negativa do santuário de Betel que se esconde por trás desse texto, é muito provável que esse santuário tenha continuado a desempenhar um papel importante depois de 732 antes de nossa era. Sua história é contada, em 2Rs 17, com uma ponta de ironia: os altos funcionários do rei

---

[13] Aparentemente uma divindade elamita.

[14] *Divindade desconhecida em outros lugares; poderia também se tratar, como sugere a associação com* Nebaaz, de uma divindade elamita.

[15] Duas divindades construídas com o lexema *melek*, "rei". Trata-se, como sugere o texto, de divindades às quais se oferecem sacrifícios humanos, que se pode, portanto, aproximar de *molek*, e até mesmo de Yhwh-melek (ver acima, cap. 7).

[16] J.-D. MACCHI, *Les Samaritains, op. cit.*, p. 56-71.

[17] Ver a discussão sobre a identificação dos nomes de lugares em Volkmar FRITZ, *Das erste Buch der Könige*, Zurich: Theologischer Verlag, 1996, p. 101.

[18] Ran ZADOK, "Geographical and onomastical notes", *Journal of the Ancient Near Eastern Societies*, 8, 1976, p. 113-126, p. 117.

[19] *Ibid.*, p. 115.

da Assíria lhe falam "das nações que deportaste", e este lhes responde que procurem um dos sacerdotes "que deportastes", como se não quisesse aceitar a responsabilidade da deportação. O autor desse episódio quer, sobretudo, fazer sobressair o poder de Yhwh que vela pela continuidade de seu culto. Viu-se, às vezes, na invasão dos leões um acontecimento histórico, argumentando-se que o abandono ou despovoamento de certos lugares poderia estar na origem de uma proliferação de leões. Esse tema pode, também e mais facilmente, ser explicado como uma criação literária.[20] Poderia também se tratar da retomada de um tratado concluído entre o rei assírio Asaradon e um tal de Baal, rei de Tiro (cerca de 676 antes de nossa era), no qual se anuncia, como uma das punições no caso de desrespeito do contrato, uma invasão de leões: "Que Betel e Anat-Betel vos livrem das mandíbulas de um leão devorador".[21]

Nesse texto, Betel aparece como uma divindade, uma espécie de materialização de um bétilo, uma pedra de adoração. Esse tratado talvez seja a atestação mais antiga dessa divindade[22] venerada na Fenícia, entre os arameus e também pelas comunidades aramaicas e judaicas no Egito.[23] É possível que a divindade Betel tenha também recebido um culto em Israel, como sugere o oráculo de Jeremias 48: "Moab se envergonhará de Quemós, como a casa de Israel se envergonhou de Betel, que era a sua segurança" (v. 13). No texto de 2Rs 17, Betel designa claramente o santuário do antigo reino do Norte. O autor dessa passagem admite que o culto de Yhwh continua em Samaria, malgrado a importação de outas divindades, algumas das quais são difíceis de ser identificadas. Infelizmente temos muito poucas informações, e as fontes de que dispomos parecem muitas vezes sob forma polêmica. Mas a existência de um santuário javista no monte Garizim, que é atestado arqueologicamente desde a época persa, confirma essa continuidade.

A situação em Judá após 722 antes de nossa era e o reino do rei Ezequias

A derrota do "grande irmão" no Norte sem dúvida provocou atitudes diversas entre os sacerdotes e os altos funcionários da corte de Jerusalém. Não era um sinal de que os deuses dos assírios eram mais fortes do que Yhwh e o pequeno panteão de Israel? Ou será que Yhwh tinha rejeitado Israel,

[20] O santuário de Betel já é associado a um leão em 1Rs 13, e o leão é, igualmente, o animal que simboliza a tribo de Judá.

[21] Tradução segundo J. BRIEND *et al.*, *Traités et serments dans le Proche Orient ancien*, *op. cit.*, p. 66.

[22] Para maiores detalhes, ver Wolfgang RÖLLIG, "Bethel", *Dictionnairy of Deities and Demons in the Bible*, *op. cit.*, p. 173-175.

[23] Uma carta encontrada em Hermópolis menciona o templo de Betel e o templo da Rainha do Céu; em Elefantina, encontra-se a tríade Yahô, Ashim-Betel e Anat-Betel.

entregando-o nas mãos dos assírios para mostrar que seu "verdadeiro" povo se encontrava em Judá e em Jerusalém? Essa ideia se encontra, por exemplo, no Salmo 78: "(67) (Ele) rejeitou a tenda de José e não elegeu a tribo de Efraim [o reino de Israel]; (68) elegeu a tribo de Judá e o monte Sião, que ele ama". Assim se instalou em Judá, na corte de Jerusalém, o sentimento de ser o verdadeiro povo de Yhwh, o verdadeiro Israel. É possível que, desde essa época, Judá tenha reivindicado o nome de Israel para reclamar a herança do antigo reino do Norte. Esse sentimento de ser o verdadeiro povo de Israel deve ter sido reforçado pelo cerco abortado de Jerusalém, em 701 antes de nossa era, sobre o qual vamos voltar.

Os acontecimentos de 722 antes de nossa era tiveram um impacto importante sobre a demografia de Jerusalém: "Em alguns decênios – certamente no espaço de uma única geração – de modesta aldeola das altas terras de uma superfície de cerca de 6 hectares, Jerusalém se tornou uma zona urbanizada de cerca de 75 hectares abrigando uma densa aglomeração de casas, lojas e edifícios públicos. Em termos demográficos, a população da cidade deve ter se multiplicado por quinze, passando de um milhar para quinze mil habitantes".[24] Essa mudança demográfica implicava uma reorganização das estruturas políticas do reino de Judá; o sistema tradicional de uma economia fundada sobre o clã e puramente agrícola era cada vez mais posta em questão por um poder de Estado centralizado. A administração judaíta teve um importante desenvolvimento no século VIII antes de nossa era, e se profissionalizou progressivamente, o que reflete um contínuo crescimento da cidade.[25]

É difícil saber exatamente quando a cidade se estendeu até a colina oeste (os bairros judaico e armênio e o atual monte Sião). As razões desse crescimento espetacular estão certamente ligadas aos acontecimentos de 733 e 722 antes de nossa era. Houve, sem dúvida, um número importante de refugiados de Israel que quiseram escapar dos assírios.[26]

Outros autores sugerem razões econômicas: a administração jerosolimitana teria agrupado as populações nas cidades para poder melhor resistir aos assírios.[27] É também possível que a falta de terreno cultivável nos campos e o *boom* econômico de Jerusalém tenham atraído uma população

[24] Israel FINKELSTEIN e Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie.* Paris: Bayard, 2002, p. 278.

[25] Como é atestado também pela descoberta de importantes espinhas de peixe em Jerusalém, o que mostra consideráveis mudanças comerciais por volta de fins do século IX ou início do século VIII antes de nossa era. Para mais detalhes, ver Ronny REICH, *Excavating the City of David. The Place where the History of Jerusalém Started,* Jerusalém: The Israel Exploration Society, 2011.

[26] Magen BROSHI, "The expansion of Jerusalem in the reigns of Hezekiah and Manasse", *Israel Exploration Journal,* 24, 1974, p. 21-26.

[27] Baruch HALPERN, "Jerusalem and the lineages in the seventh century B.C.E: kinship and the rise of individual moral liability", in Baruch HALPERN e Deborah W. HOBSON (dir.), *Law and Ideology in Monarchic Israel,* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 11-107, p. 25-26.

ameaçada de empobrecimento.[28] Observa-se, entretanto, a existência de pequenas aglomerações em torno de Jerusalém, por volta do fim do século VIII e durante o século VII antes de nossa era, que torna difícil a ideia de um abandono das pequenas aldeias.[29]

Embora não se deixe de excluir que houve diferentes razões para o crescimento espetacular de Jerusalém, não se pode, por isso, descartar a ideia de um movimento de populações do Norte para o Sul. A Bíblia hebraica menciona, por outro lado, o grupo dos recabitas que teria participado da revolta de Jeú contra os omridas[30] e que, segundo o livro de Jeremias (cap. 35), se encontra instalado, no fim do século VII antes de nossa era, em Jerusalém. A narrativa de 2Rs 22 fala, no versículo 14, de uma *hammišneh*, "cidade nova [literalmente a segunda cidade]" onde moravam a profetisa Hulda e seu marido. O símbolo dessa nova Jerusalém é o rei Ezequias, que tem a apreciação quase sem reservas dos redatores bíblicos: "(Ele) fez o que agrada aos olhos de Yhwh, imitando o que fizera Davi, seu pai [...] não houve, entre todos os reis de Judá, quem se lhe pudesse comparar" (2Rs 18,3 e 5). É difícil saber quando Ezequias começou a reinar.[31] Um início do reino por volta de 728 antes de nossa era corresponderia ao tempo necessário para a realização dos trabalhos em Jerusalém. É possível que tenha havido um novo muro em torno de Jerusalém, ou uma muralha reforçada. Segundo as indicações bíblicas, Ezequias mandou também construir um túnel de 533 metros para levar água de Gion para Jerusalém.[32] Uma inscrição relata como o túnel começa pelas duas extremidades que foram abertas:

> [... quando] (o túnel) foi aberto. E eis como as duas extremidades se juntaram: Enquanto (que eles) [...] (estavam) ainda [...] (para utilizar suas) picaretas, um homem em frente do outro, e enquanto restavam ainda três côvados para abrir, [ouviu-se] a voz de um homem chamando seus camaradas porque houvera um encavalamento no rochedo à direita [e à esquerda]. E quando o túnel foi aberto, os cavouqueiros talharam (a rocha), um homem diante do outro, picareta contra picareta; e a água escorria da fonte para o reservatório, por 1.200 côvados, e a altura da rocha acima da cabeça dos cavouqueiros era de 100 côvados.[33]

---

[28] Larry G. HERR, "Archaeological sources for the history of Palestine: the Iron Age II period: emerging nations", *The Biblical Archaeologist*, 60, 1997, p. 114-151 e 154-183, p. 155-157.

[29] Wolfgang ZWICKEL, "Wirtschaftliche Grundlagen in Zentraljuda gegen Ende des 8. Jh.s aus archäologischer Sicht. Mit einem Ausblick auf die wirtschaftliche Situation im 7. Jh.", *Ugarit Forschungen*, 26, 1994, p. 557-592, p. 564-586.

[30] Segundo 2Rs 10,15 e 23.

[31] Segundo 2Rs 18,10, Samaria é tomada no sexto ano de Ezequias, o que situa o início de seu reino por volta de 728 antes de nossa era; segundo 18,13, o cerco de Jerusalém se deu no décimo terceiro ano de Ezequias, o que indica uma ascensão ao trono por volta de 715/714 antes de nossa era. É difícil de resolver.

[32] 2Rs 20,20; Is 22,9; 2Cr 32,3-4.30.

[33] Para a tradução, ver <www.biblelieux.com/tunnel_d_Ezechias.htm> (consultado em 14.12.2013) ou J. BRIEND e M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire de Israel, op. cit*, p. 118.

Esse túnel foi cavado por razões de defesa ou simplesmente porque uma cidade, cuja população tinha ultrapassado 15.000 pessoas, tinha necessidade de uma nova fonte de água?[34] Segundo E. A. Knauf, sua construção requereu muito tempo, do qual não se dispunha na época de Ezequias; ele teria sido construído sob Manassés, que também queria utilizá-lo para a irrigação de um jardim real, conforme o modelo assírio. Aliás, é bem possível que a maior parte das obras que a Bíblia atribui ao rei Ezequias tenham sido, de fato, realizadas sob Manassés.[35] Dado que esse rei é detestado pelos autores bíblicos, é facilmente compreensível que estes tenham atribuído essas obras a Ezequias. Essa tese ganharia ainda mais plausibilidade se, de fato, Ezequias começou a reinar somente por volta de 715 antes de nossa era. A inscrição desse túnel é a primeira inscrição monumental conhecida de Jerusalém.[36] Da mesma época data o fragmento de uma inscrição sobre uma pedra calcária, bastante grande, destinada a uma leitura pública (pode-se ainda decifrar termos como *ṣbr*, "acumular", e *'-š-r*, "riqueza");[37] a isso se acrescenta uma inscrição importante ao pé de uma tumba na entrada da aldeia de Siloé, mencionando um "senhor de palácio" de nome javista.[38] Observa-se, portanto, por volta do fim do século VIII antes de nossa era, uma profusão de inscrições monumentais, o que constitui uma indicação suplementar da crescente importância de Jerusalém por volta do fim do século VIII antes de nossa era.

A política externa de Ezequias

Os redatores bíblicos apreciam Ezequias por causa de sua política antiassíria. Para enfrentar os assírios, ele provavelmente mandou fortificar a cidade de Laquis e reforçou as fortificações de Bersabeia. A data precisa de sua revolta contra seu suserano assírio não é conhecida: "Ele se revoltou contra o rei da Assíria e não mais lhe foi submisso" (2Rs 18,7). O versículo seguinte menciona uma campanha assíria contra os filisteus ocorrida em 701 antes de nossa era.[39] É possível que Ezequias tenha considerado revoltar-se já antes de 701. Talvez tivesse ele pensado em unir-se a uma revolta organizada por Azoto, contra a qual o profeta Isaías o tinha advertido:

[34] David USSISHKIN, "The date of the Judaean shrine at Arad", *Israel Exploration Journal*, 1988, p. 142-157.

[35] Ernst Axel KNAUF, "The glorious days of Manasseh", in Lester L. GRABBE (dir.), *Good Kings and bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century B.C.E.* Londres/Nova York: T&T Clark, 2005, p. 164-188.

[36] Segundo Philip R. DAVIES e John W. ROGERSON, "Was the Siloam tunnel built by Hezekiah?", *The Biblical Archaeologist*, 59, 1996, p. 138-149, a inscrição dataria somente da época asmoneana, uma teoria que não convenceu a maioria dos pesquisadores; para argumentos contra essa tese, ver Stig NORIN, "The Age of the Siloan inscription and Hewzekiah tunnel", *Vetus Testamentum*, 48, 1998, p. 37-48.

[37] J. RENZ e W. RÖLLIG, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 1, *op. cit.*, p. 190.

[38] J. BRIEND e M.-J. SEUX, *Terxtes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël, op. cit.*, p. 117.

[39] "Derrotou os filisteus até Gaza, devastando seu território, desde as torres de vigia até as cidades fortificadas" (2Rs 18,8).

> (1) No mesmo ano em que o comandante enviado por Sargon, rei da Assíria, veio a Azoto, atacando-a e tomando-a, (2) falou Yhwh por intermédio de Isaías, filho de Amós, e disse: "Eia, tira o pano de saco de sobre os teus ombros e descalça os sapatos de teus pés". Ele assim o fez, andando nu e descalço. (3) Então disse Yhwh : "Da mesma maneira que o meu servo Isaías andou nu e descalço durantes três anos – sinal e presságio que diz respeito ao Egito e a Cuch – (4) dessa mesma maneira o rei da Assíria levará os cativos do Egito e os exilados de Cuch – jovens e velhos – nus e descalços, com as nádegas descobertas – vergonha do Egito! (5) Eles ficarão apavorados e envergonhados por causa de Cuch, a sua esperança, e por causa do Egito, o seu orgulho. (6) Naquele dia dirão os habitantes destas costas: "Eis o que ficou da nossa esperança, à qual recorremos para o nosso socorro, a fim de nos livrarmos do rei da Assíria. Como havemos de nos salvar agora?" (Is 20).

Segundo esse oráculo, parece que os revoltados tinham aparentemente buscado se aliar ao Egito. Após a sua chegada ao trono, Senaqueribe (705-681) teve de combater uma revolta na Babilônia e fica menos presente no Levante. As cidades filisteias, especialmente Acaron e Ascalon, tentam uma nova revolta, apoiando-se no Egito que queria recuperar as cidades filisteias e talvez também Judá como uma zona-tampão contra os assírios. A popularidade do Egito em Judá, por volta do fim do século VIII antes de nossa era, é, aliás, atestada por um importante número de sinetes egípcios.

Em 701, Senaqueribe empreende uma campanha contra a Palestina, que é muito bem atestada, no plano arqueológico, especialmente em Laquis. Além do mais, os relevos assírios em Nínive põem em cena o cerco e a queda de Laquis.[40] Outros testemunhos são os anais de Senaqueribe, os oráculos nos livros de Isaías e duas narrativas diferentes do cerco abortado de Jerusalém no segundo livro dos Reis (v. 18-20).

Segundo os textos assírios, o povo de Acaron tinha destituído o rei Padi, leal à Assíria, e o entregaram a Ezequias, o que mostra que o rei judaíta desempenhava um papel importante nessa revolta na qual o Egito tinha se engajado fortemente. Senaqueribe intervém, então, contra Acaron e reinstala Padi no trono:

> Os governadores, os nobres e o povo de Amqarruna [Acaron] que tinham posto nos ferros seu rei Padi, ligado à Assíria por consentimento e por inimizade a Hazaqia'u [Ezequias] da terra (var.: da cidade) de Ya'udu [...] Eu fiz sair Padi

[40] David USSISHKIN, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv, Institute of Archaeology, 1982.

> seu rei de Ursalimmu [Jerusalém], eu o fiz sentar-se à sua cabeça [...] Quanto a Hazaqiya'u da terra (ou: da cidade) de Ya'udu que não se tinha submetido ao meu jugo, eu a sitiei e eu conquistei 46 cidades de muralhas fortes [...] fiz sair delas e contei como saque 200.150 pessoas [...] Quanto a ele, eu o aprisionei em Ursalimmu, sua cidade real, como um pássaro na sua gaiola [...] eu suprimi de sua terra as cidades que eu tinha saqueado [...] e eu reduzi sua terra.[41]

Essa inscrição admite que Jerusalém não foi conquistada, o que na narrativa bíblica é explicado por uma intervenção miraculosa de Yhwh.[42] Em troca, numerosas cidades foram tomadas, especialmente a cidade de Laquis. Os anais e o texto bíblico concordam com a afirmação que Ezequias teve de pagar um pesado tributo que, segundo a Bíblia, implica até a destruição de certas portas do templo de Jerusalém:

> No décimo quarto ano do rei Ezequias, Senaqueribe, rei da Assíria, veio para atacar todas as cidades fortificadas de Judá e apoderou-se delas. Então Ezequias, rei de Judá, mandou esta mensagem ao rei da Assíria, em Laquis: "Cometi um erro! Retira-te de mim e aceitarei as condições que me impuseres". O rei da Assíria exigiu de Ezequias, rei de Judá, trezentos talentos de prata, e trinta talentos de ouro, e Ezequias entregou toda a prata que se achava no Templo de Yhwh e nos tesouros do palácio real. Então Ezequias mandou retirar o revestimento dos batentes e dos umbrais das portas do santuário de Yhwh que [...] e o entregou ao rei da Assíria (2Rs 18,13-16).

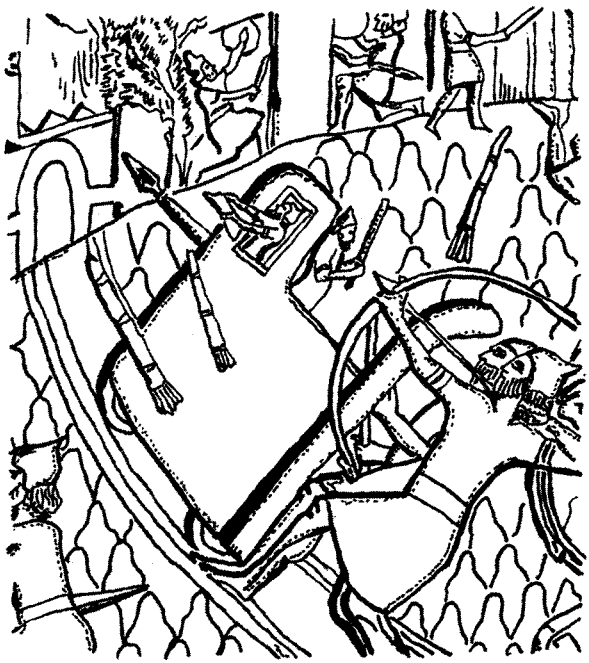
Embora o reino de Judá tenha sido possivelmente reduzido,[43] e tenha havido, aparentemente, uma importante deportação, os autores bíblicos consideram os acontecimentos de 701 antes de nossa era como sinal da onipotência de Yhwh. Não se sabe quase nada sobre os deportados de 701 antes de nossa era; os números assírios que evocam 200.150 deportados são altos demais. Ao contrário dos babilônios, os assírios não deixavam os deportados juntos, mas os dispersavam; alguns foram alistados no exército, o que favoreceu a integração e a assimilação.

---

[41] Para uma tradução em francês, ver J. BRIEND e M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d' Israel, op. cit.*, p. 118-121.

[42] "(35) Nessa noite, aconteceu que o anjo de Yhwh saiu e feriu cento e oitenta e cinco mil homens no campo dos assírios. De manhã, quando se levantaram, por toda a parte só havia cadáveres, mortos! (36) Senaqueribe, rei da Assíria, fugiu; retornou a Nínive, onde permaneceu" (2Rs 20).

[43] Segundo alguns, só subsistiu em Judá a cidade de Jerusalém e seu *hinterland*; é o que pensa, por exemplo, Gosta W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 717-730 e mapa 21.



Estrato de um relevo de Sargon II representando o cerco de uma cidade; vê-se no carro diante da porta da cidade um personagem segurando um rolo.

Apesar de uma derrota sangrenta, a cidade de Jerusalém tinha restado intacta, e os acontecimentos de 701 tinham, sem dúvida, confortado os responsáveis políticos e religiosos da capital na sua convicção de que Yhwh tinha defendido sua montanha santa de Sião. Segundo a narrativa bíblica, um alto funcionário assírio tinha em mãos, por ocasião do cerco de Jerusalém, um discurso de propaganda diante da porta de Jerusalém, o que pode corresponder a uma prática assíria real, tal como é atestada em um relevo que mostra um personagem em um carro, segurando um rolo contendo, sem dúvida, o discurso a ser lido para os habitantes da cidade.

> (28) Então o copeiro-mor se pôs de pé e, gritando em alta voz, em língua judaica, disse: "Escutai a palavra do grande rei, o rei da Assíria. (29) Assim fala o rei: "Não vos deixeis enganar por Ezequias, pois não poderá vos livrar de minha mão". (30) Que Ezequias não alimente vossa confiança em Yhwh, dizendo: "Certamente Yhwh nos salvará, esta cidade não cairá nas mãos do rei da Assíria". (31) Não deis ouvido a Ezequias, pois assim fala o rei da Assíria: Fazei as pazes comigo, rendei-vos, e cada qual poderá comer o fruto de sua vinha e da sua figueira e beber a água da sua cisterna, (32)

> até que eu venha para vos transportar para uma terra como a vossa, terra que produz figo e vinho, terra de pão e de videiras, terra de azeite e de mel, para que possais viver e não morrer. Mas não deis ouvidos a Ezequias, que vos ilude, dizendo: "Yhwh nos salvará"! (33)Acaso os deuses das nações puderam realmente livrar cada qual sua terra das mãos do rei da Assíria? (34) Onde estão os deuses de Emat e de Arfad? Onde estão os deuses de Sefarvaim, de Ana e de Ava? Onde estão os deuses da terra de Samaria? Acaso eles livraram Samaria da minha mão? (35) Dentre todos os deuses das nações, quais os que livraram sua terra da minha mão, para que Yhwh possa salvar Jerusalém? (2Rs 18).

Segundo essa lógica, o abandono do cerco de Jerusalém era a prova de que Yhwh era mais poderoso do que os assírios e seus deuses. É difícil saber por que o cerco de Jerusalém fracassou. Segundo 2Rs 20,35-37, o anjo de Yhwh ataca o exército assírio e mostra que ele é, ao contrário dos dizeres da propaganda assíria, mais forte do que Assur e seu exército. No plano histórico, foram propostas diversas hipóteses: o exército assírio, depois de ter combatido contra os egípcios, estaria muito enfraquecido,[44] ou os assírios não teriam planejado destruir Jerusalém, mas manter um reino de Judá reduzido, como zona-tampão.[45] Segundo outra versão da narrativa bíblica, Senaqueribe teria partido por causa de uma conspiração urdida contra ele na Assíria (2Rs 19,7).

Seja como for, na consciência judaíta, a quase derrota foi transformada em uma vitória triunfante. Não há dúvida de que os acontecimentos de 701 estão na origem da importância simbólica de Jerusalém enquanto cidade de Yhwh.[46] Em princípio, a intervenção dos assírios em Judá provocou, de fato, uma espécie de centralização do culto e da administração em Jerusalém, que restou como a única cidade de Judá que os assírios não conquistaram. O fato de Jerusalém ter sido poupada se encontra na origem da "teologia do resto", que se encontra principalmente no livro de Isaías, e segundo a qual Yhwh teria, nos cataclismos, sempre protegido um "resto" em Jerusalém.[47] Mas os acontecimentos de 701 significam, sobretudo, o reforço da teologia de Sião,

[44] Ernst Axel KNAUF, "Who destroyed Beersheba?", in Ulrich HÜBNER et Ernst Axel KNAUF (dir.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, Fribourg-Göttingen: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 188-195, p. 188.

[45] Ludwig MASSMANN, "Sanheribs Politik in Juda. Beobachtungen und Erwägungen zum Ausgang der Konfrontation Hiskias mit den Assyrern", in *ibid.*, p. 167-180, p. 169-172.

[46] Yairah AMIT, "When did Jerusalem become a subject of polemic ?", in Andrew G. VAUGHN e Ann E. KILLEBREW (dir.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p. 265-374.

[47] Jutta HAUSMANN, *Israels rest: Studien zum Selbstverständnid der nachexilischen Gemeinde*, Stuttgart: Kohlhammer, 1987.

a ideia de que Yhwh guardará para sempre a sua montanha santa. Um canto celebrando a proteção de Sião, como o Salmo 48, pode muito bem ter sido composto após os acontecimentos de 701:

> (2) Yhwh é grande e muito louvável na cidade de nosso Deus, a montanha sagrada, (3) bela em altura, alegria da terra toda; o monte Sião, no longínquo Norte, cidade do grande rei; (4) entre seus palácios, Deus se mostrou como fortaleza. (5) Eis que os reis tinham se aliado e juntos avançavam; (6) mas viram e logo se aterraram, e, apavorados, debandaram às pressas. (7) Ali apossou-se deles um tremor como espasmo de parturiente [...] (9) Conforme ouvimos, assim vimos também, na cidade de Yhwh dos Exércitos, na cidade de nosso Deus. Deus firmou-a para sempre!

É sobre essa ideia da unicidade de Jerusalém e da colina do Templo que se fundará, mais tarde, a ideia da centralização do culto de Yhwh.

As reformas de Ezequias

Segundo os livros dos Reis, Ezequias é um predecessor do rei Josias, porque parece que ele já põe em obra uma reforma de exclusivismo javista centrado em Jerusalém. Há um grande debate sobre a historicidade das afirmações bíblicas que permanecem — um detalhe à parte — assaz gerais. Entretanto, não é impensável que as reformas de Ezequias estejam relacionadas com a teologia sionita que acabamos de descrever: "Ele [Ezequias] aboliu os lugares altos, quebrou as estelas, derrubou os postes sagrados e reduziu a pedaços a serpente de bronze que Moisés havia feito, pois os israelitas tinham, até então, queimado incenso diante dela; chamavam-na Noestã" (2Rs 18,4). No plano político, as "reformas" de Ezequias, especialmente a abolição dos lugares altos, poderiam simplesmente refletir a situação geopolítica. Após 701, de Judá só restava Jerusalém e seu *hinterland*. A narrativa bíblica atribui a Ezequias também a destruição de uma "serpente de bronze"... Essa notícia não é, provavelmente, uma invenção. Essa serpente, atribuída a Moisés,[48] lembra sobretudo a influência egípcia,[49] embora as serpentes fossem veneradas em numerosos sistemas religiosos. É possível que convenha pô-la em relação com os serafins que rodeiam, segundo a visão de Isaías 6, o trono de Yhwh

[48] A narrativa de Nm 21,4-9 dá, talvez muito mais tarde, uma etiologia para essa serpente: Moisés teria construído no deserto uma serpente de bronze para salvar os israelitas dos ataques de serpentes que Yhwh tinha expedido contra os israelitas desobedientes.

[49] Para a importância das representações egípcias de serpentes em Judá durante o século VIII, ver O. KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Enststehung des Monotheismus*, *op. cit.*, op. p. 422-429.

no templo de Jerusalém, mas o fato de ela ter um nome (Noestã significa "serpente") sugere uma veneração particular de uma serpente curandeira. O fato de Ezequias ter retirado essa estátua pode refletir uma mudança de soberano; após o seu retorno à vassalagem assíria, ele pôde decidir a se desembaraçar desse símbolo egípcio.[50]

A veneração de Yhwh sob o reinado de Manassés

Manassés, o filho de Ezequias, teve um reinado muito longo (cinquenta e cinco anos), mas, surpreendentemente, pouco detalhado. Para os redatores dos livros dos Reis, ele é o próprio exemplo dos maus reis e faz tudo "o que desagrada a Yhwh". Historicamente, sua política de aceitação da dominação assíria garantiu ao reino de Judá um período de calma e de estabilidade. É até possível que algumas das realizações mais notáveis que a Bíblia hebraica atribui a Ezequias sejam, de fato, a obra de Manassés, que provavelmente reconstruiu Laquis; ele aparentemente também levantou uma série de fortalezas dependentes de Jerusalém; é também plausível que Assurbanipal tenha restituído a Manassés alguns territórios judaítas, especialmente a Sefelá, para recompensar a sua lealdade.[51] Em 2Rs 21, Manassés é explicitamente comparado com o rei do Norte, Acab, e apresentado como tendo reintroduzido práticas assírias no templo, assim como o culto de Aserá. A longa enumeração das faltas de Manassés em 2Rs 21,1-9 e 16-18,[52] transgredindo todas as leis importantes do Deuteronômio, abre, na mente dos redatores dos livros dos Reis, a via para a reforma de Josias.

2Rs 21,2: Manassés "imitou as práticas abomináveis das nações que Yhwh tinha expulsado diante dos israelitas".	Dt 18,9: "Tu não deves aprender a imitar as práticas abomináveis dessas nações."
2Rs 21,3 e 7: "Manassés fez uma estátua de Aserá."	Dt 16,21: "Tu não plantarás árvore (como símbolo) de Aserá".
2Rs 21,3 e 5: "Ele construiu altares para todo o exército dos céus."	Dt 17,3: "Se alguém vai servir e adorar outros deuses, o sol e a lua ou o exército dos céus, eu o proíbo."

[50] Kristin A. SWANSON, "A reassessment of Hezekiah's reform in light of jar handels and iconographic evidence", *Catholical biblical Quaterly*, 64, 2002, p. 460-469.

[51] Israel FINKESLTEIN e Nadav NA'AMAN, "The Judahite Shephelah in the late 8th and early 7th centuries BCE", *Tel Aviv*, 31, 2004, p. 60-79, e Alexander FANTALKIN, "The final destruction of Beth Shemesh and the *Pax Assyriaca* in the Judahite Shephelah: an Alternative View", *ibid.*, p. 245-261.

[52] Os versículos 10-15 são, sem dúvida, uma interpolação redacional destinada a fazer de Manassés o principal, se não o único, rei responsável pela queda de Judá.

2Rs 21,6: "Ele fez passar seu filho pelo fogo. Praticou encantamentos e a adivinhação e frequentou necromantes e adivinhos."	Dt 18,10-11: "Que em teu meio não se encontre alguém que faça passar um filho ou uma filha pelo fogo, ou que pratique adivinhação, ou seja, feiticeiro, adivinho ou bruxo [...] ou necromante..."
2Rs 21,16: "Manassés derramou também muito sangue inocente."	Dt 19,10: "O sangue inocente não deve ser derramado" (ver também 21,8-9).

Vê-se que os autores bíblicos querem fazer de Manassés um rei que, ao contrário de Josias, não observa nenhum dos mandamentos do Deuteronômio. É difícil dizer o que se passou no plano histórico. Dado que Manassés foi um vassalo leal, é possível que ele tenha reforçado a presença de símbolos cultuais de inspiração assíria. O exército dos céus mencionado em 2Rs 21,3 pode incluir a veneração dos astros, sol, lua e estrelas. O deus lunar era muito popular em Aram, a "capital oeste" do Império, no século VII antes de nossa era; seus emblemas são encontrados em um grande número de sinetes em todo o Levante e também em Judá. É, portanto, possível que tais cultos astrais tenham sido praticados também sob Manassés, e que se tenha identificado, em Judá, até mesmo em Jerusalém, o deus lunar com Yhwh.[53] De maneira geral, os símbolos cultuais são mais assírios no século VII, conquanto mais de inspiração egípcia no século VIII.

Sobre o sucessor de Manassés, Amon, temos poucas informações. Ele leva um nome egípcio, o que significaria que o Egito já teria retomado o controle do Levante durante seu breve reinado que terminou por um golpe, após o qual, graças ao apoio do *'am hāʾāreṣ* – uma coligação de representantes dos grandes proprietários e de outros personagens influentes[54] –, o jovem Josias sobe ao trono. É provavelmente durante o reinado deste último que Yhwh se torna, definitivamente, o deus único.

[53] Sobre os sinetes dessa época representando, talvez, Yhwh sob seu aspecto lunar, ver B. SASS, "The pre-Exilic Hebrew seals: iconism *vs* aniconism", *loc. cit.*, p. 232-234.

[54] Sobre essa significação da expressão *'am hā'āre ṣ* ("povo da terra"), ver JEAN-Daniel MACCHI, " 'Am há-Arets. I. Hebrew Bible/Old Testament", *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, vol. 1, 2009, col. 912-914, col. 912-913.

Capítulo 11

A REFORMA DE JOSIAS

O reinado de Josias

O reinado de Josias coincide, mais ou menos, com o declínio do império assírio. Por volta de 627 antes de nossa era, a Babilônia encontra de novo sua independência, e os assírios relaxam sua presença no Levante que volta a ficar, por um instante, sob o controle egípcio. É possível que os assírios e os egípcios, sob Psamético I (664-610), tenham concluído um contrato e que os assírios, em troca de um apoio militar, tenham entregue o Levante ao Egito. O reinado de Josias se inscreve nessa situação. A narrativa bíblica que lhe é consagrada se ocupa quase que exclusivamente da "reforma" que ele teria empreendido.

Os capítulos 22 e 23 do segundo livro dos Reis relatam a descoberta de um rolo durante o décimo oitavo ano do reinado de Josias, no templo de Jerusalém, durante os trabalhos de renovação. Essa descoberta, pelo sacerdote Helcias, e a leitura do rolo ao rei, pelo secretário Safã, provocam uma fortíssima reação da parte de Josias que parece gravemente afetado pelas maldições contidas no livro. Ele envia, então, Safã e outros funcionários para perguntar à profetisa Hulda o significado do rolo encontrado. E ela responde para a delegação com palavras que têm inúmeros paralelos no livro de Jeremias. Ela anuncia especialmente uma desgraça para Jerusalém, por causa do abandono de Yhwh pelos judaítas, e um oráculo de paz para Josias:

> (16) Assim fala Yhwh: "Eis que estou para fazer cair a desgraça sobre este lugar e sobre os seus habitantes, tudo o que diz o livro que o rei de Judá acaba de ler, (17) porque me abandonaram e sacrificaram a outros deuses, para me irritar com suas ações. Minha ira se inflamou contra esse lugar e ela não se aplacará!" (18) E direis ao rei de Judá que vos enviou para consultar Yhwh: "Assim fala Yhwh, Deus de Israel: As palavras que ouviste... (19) Mas porque teu coração se comoveu e te humilhaste diante de Yhwh [...] (20) Por isso te reunirei a teus pais, serás deposto em paz no teu sepulcro e teus olhos não verão todos os males que vou mandar sobre este lugar" (2Rs 22).

Depois que seus funcionários lhe transmitiram a mensagem, Josias lê, ele mesmo, o livro para "todo o povo" e se compromete por um tratado com Yhwh (2Rs 23, 1-3). Josias empreende, então, importantes modificações cultuais em Jerusalém e em Judá. Elimina os símbolos cultuais, como o exército celeste, e os sacerdotes das divindades Baal e Aserá. Ele profana e destrói também as *bāmôt*, os santuários ao ar livre (os "lugares altos") consagrados a Yhwh, assim como o *tōp̱et*, aparentemente um lugar de sacrifícios humanos. Segundo 23,15, ele demoliu até mesmo o altar de Betel, o antigo santuário javista de Israel. Os atos de destruição têm a sua contrapartida positiva na conclusão de um (novo) tratado entre Yhwh e o povo na celebração de uma Páscoa (v. 21-23).

O rei restaurador do santuário e o livro encontrado

Antigos comentadores judeus, como certos Padres da Igreja, já tinham identificado o livro encontrado em 2Rs 22-23 como sendo o do Deuteronômio, visto que os atos de Josias e a ideologia centralizadora adotada na sua "reforma" parecem estar de acordo com as prescrições da lei deuteronômica.[1] Essa identificação serviu de fundamento, nos séculos XIX e XX, para situar uma primeira edição do livro do Deuteronômio sob Josias. Segundo a teoria da "mentira piedosa", a primeira edição do Deuteronômio teria sido escrita para promover a reforma josiânica, disfarçada em testamento de Moisés, e escondida, depois, no templo de maneira a ser facilmente descoberta. Essa teoria supõe a historicidade da descoberta do livro, o que levanta algumas dificuldades. A narrativa de 2 Reis 22-23 é, antes de tudo, um "mito fundador" dos redatores bíblicos, que escrevem a história da realeza em função das opções teológicas do livro do Deuteronômio — os "Deuteronomistas". A narrativa não pode ser utilizada ingenuamente como se fosse a exposição de uma testemunha ocular de fatos acontecidos por volta de 620 antes de nossa era. Sob a forma atual, ela já dá conta da destruição de Jerusalém e do exílio babilônico e foi, portanto, redigida depois de 587, como é mostrado, por exemplo, pelos anúncios da profetisa Hulda em 2Rs 22,16-17.

O tema da descoberta de um livro é muito comum na literatura antiga[2] e serve, geralmente, para legitimar mudanças de ordem religiosa, econômica e política. Podemos mencionar, entre outros, um texto hitita do século XIV antes de nossa era no qual o sacerdote de Murshili explica, numa oração, que ele encontrou duas tabuinhas que lhe permitiram compreender as razões de uma epidemia que ataca a terra hitita: uma dessas tabuinhas refere-se a um

[1] Ver Dt 17,1-3 e 2Rs 23,4-5; Dt 12,2-3 e 2Rs 23,6 e 14; Dt 23,18 e 2Rs 23,7; Dt 18,10-11 e 2Rs 23,24.

[2] Ver Bend Jörg DIEBNER e Claudia NAUERTH, Die Inventio des *sephe hattorah* in 2 Kön 22: Struktur, Intention und Funktion von Auffindungslegenden", *Dielheimer Blätter zum Alten Testament*, 18, 1984, p. 95-118.

juramento do sacerdote de Murshili que ele não cumpriu.[3] O Padre da Igreja Eusébio cita a obra de certo Filo de Biblos (1º ou 2º século), que pretende ter traduzido a história da Fenícia escrita por um denominado Sanchoniathon que teria se baseado em tabuinhas muito antigas de Taaut (Thoth) escondidas outrora por sacerdotes, que ele teria redescoberto.[4] Uma versão egípcia do motivo aparece na rubrica final do capítulo 64 do *Livro dos Mortos*, que não teve versão única antes do período saïta (664-525 antes de nossa era). Esse capítulo é apresentado como tendo sido encontrado no templo de Sokaris, e remontando às próprias origens do Egito.[5]

É, portanto, possível que a primeira versão das reformas de Josias não contivesse ainda a narrativa que relata a descoberta de um livro.[6] Aliás, a notícia sobre o sacerdote Helcias descobrindo o livro, no versículo 8, é introduzida brutalmente no contexto e interrompe a primeira cena (ver 3-7 e 9).[7] É, portanto, muito provável, como tem sido muitas vezes afirmado, que é preciso distinguir duas histórias em 2 Reis 22: a narrativa de restauração e a da invenção do livro. É possível que essa narrativa de descoberta[8] seja uma inserção tardia, atribuível a um redator da época persa que, no contexto do judaísmo nascente, quer mostrar como o Livro (o Pentateuco) substitui o culto tradicional.

A origem do tema da "invenção do livro" tem igualmente paralelos nas tabuinhas dos depósitos de fundação dos santuários mesopotâmicos, que

[3] *Ancient Near Eastern Texts, op. cit.*, 394-396. Para uma tradução em francês, ver André BARUCK *et al.*, *Prières de l'Ancien Orient*, Paris: Cerf, 1989, p. 53-54.

[4] Katherine STTOT, "Finding the lost Book of the Law: re-reading the story of 'The Book of Law' (Deuteronomy-2 Reis) in light of classical literature", *Journal for the Study of the Old Testament*, 30, 2005, p. 153-169.

[5] Em um capítulo de tradução difícil, existe uma versão longa e outra abreviada; a rubrica do papiro de Nou comporta a seguinte narrativa: "Essa fórmula foi encontrada em Hermópolis [...] sob os pés desse deus (= Thot) no tempo da majestade do rei de Alto e Baixo Egito, Miquerinus triunfante, pelo príncipe Dejdefhora triunfante que o encontrou quando veio inspecionar os templos [...] Ele o havia reportado como uma maravilha ao rei quando viu que era alguma coisa muito secreta, que não tinha sido nem vista nem percebida. Que se leia essa fórmula estando puro e sem mancha [...]" ; segundo Paul BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens*, Paris: Cerf, 1967, p. 104-105.

[6] Segundo Nadav NA'AMAN, "The 'Discovered Book' and the legitimation of Josiah's Reform", *Journal of Biblical Literature*, 130, 2011, p. 47-62, a descoberta do rolo era um elemento necessário para encaminhar a reforma. Entretanto, a narrativa paralela de 2 Reis 22-36, 2 Crônicas 34 relata primeiro a reforma de Josias e somente em seguida a descoberta do livro.

[7] "(3) No décimo oitavo ano do reinado de Josias, o rei mandou o secretário Safã, filho de Aslias, filho de Mesolam, ao templo de Iahweh, ordenando: (4) 'Vai ter com o sumo sacerdote Helcias para que faça o total do dinheiro que foi oferecido ao Templo de Iahweh e que os guardas da porta recolheram do povo. (5) Que ele o entregue aos empreiteiros encarregados do Templo de Iahweh para que estes o deem aos operários que trabalham nas restaurações do Templo de Iahweh, (6) aos carpinteiros, aos construtores e aos pedreiros, e o utilizem na compra de madeira e de pedras talhadas destinadas à restauração do Templo (7) Mas não se lhes peça conta do dinheiro que lhes foi entregue, pois agem com honestidade'. (8) *O sumo sacerdote Helcias disse ao secretário Safã: 'Achei o Livro da Lei no templo de Yhaweh'. Helcias deu o livro a Safã, que o leu.* (9) O secretário Safã veio ter com o rei e informou-lhe: 'Teus servos contaram o dinheiro que se achava no Templo e entregaram-no aos empreiteiros encarregados do Templo de Iahweh'. A leitura da narrativa é mais fácil sem o versículo 8 (em itálico) que constitui uma inserção.

[8] Que se encontra particularmente nos versículos 8, 10-11, 13*, 16-18, 19* e 20* do capítulo 22 e nos versículos 1-3 do capítulo 23.

são muitas vezes "redescobertos" por reis que empreendem obras de restauração em data mais tardia. As inscrições de Nabonide (556-539), último rei do Império neobabilônico, que procura aparecer como o descobridor de numerosos documentos, apresentam um interesse particular. Eis aqui a narrativa que ele faz da reconstrução do templo de Shamash em Sippar:

> Um antigo rei (quer dizer Nabucodonosor) tinha procurado, sem sucesso, a antiga pedra de fundação. Ele tinha, por sua própria iniciativa, construído um novo templo para Shamash, mas não foi (suficientemente bem) construído durante o seu reinado [...] os muros [...] corriam o risco de desmoronar [...] Eu lhe supliquei [Shamash], lhe ofereci sacrifícios e busquei suas decisões. Shamash, o Senhor altíssimo, me tinha escolhido desde os primeiros tempos [...] Eu fiz pesquisas e reuni os anciões da cidade, os babilônios, os arquitetos, os sábios... [...] eu lhes disse: "Procurai a pedra antiga de fundação", os sábios procuraram a antiga pedra de fundação, implorando Shamash, meu Senhor, e suplicando aos Grandes Deuses, eles revistaram a casa e as peças e a viram. Eles vieram a mim e disseram: "Eu vi a antiga pedra de fundação de Naram-Sin, o antigo rei, do verdadeiro santuário de Shamash, a moradia da divindade". Meu coração exultou e meu rosto irradiou.[9]

Segundo esse texto, a pedra de fundação contém o documento do "templo original" e permite ao rei Nabonide empreender os trabalhos de restauração. Na narrativa de 2 Reis 22-23, a pedra de fundação foi substituída pelo livro, o que mostra que dispomos de uma narrativa construída, que não pode ser levada ao pé da letra, para retraçar os acontecimentos de 622 antes de nossa era. Aliás, a narrativa da restauração do templo pelo piedoso rei Josias depende literalmente do relatório de renovação que se encontra em 2Rs 12,10-16, a respeito do rei judaíta Joás.[10] Aparentemente, a narrativa da restauração do templo por Joás, coroado aos sete anos de idade, que fecha o interlúdio da rainha Atalia, serve de modelo para a narrativa de Josias que se torna rei aos oito anos de idade. Joás é também positivamente considerado pelos autores do segundo livro dos Reis, a despeito dos lugares altos que não

[9] Richard S. ELLIS, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven/Londres: Yale University Press, 1968, p. 181.

[10] Ver, especialmente, Hans-Detlef HOFFMANN, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, Zurich: Theologischer Verlag, 1980, p. 160-270. Nas duas narrativas, o início dos trabalhos, a menção dos operários e de sua honestidade se encontram em paralelo. Ver, por exemplo, 2Rs 12,16: "Nem se pediam contas dos homens aos quais era entregue o dinheiro para dá-lo aos operários, porque agiam com honestidade"; e 2Rs 22,7: "Mas não se lhes peçam contas do dinheiro que lhes for entregue, pois agem com honestidade".

desapareceram (2Rs 3-4). Para os redatores dos livros dos Reis, tratava-se de mostrar que Josias acaba o que Joás não pôde fazer. De maneira geral, os trabalhos no santuário fazem parte de um ritual através do qual o rei mostra sua fidelidade aos deuses.[11] A narrativa de 2Rs 22, ao integrar temas do Oriente Próximo (o rei como renovador do templo, a descoberta de documentos antigos), visa mostrar Josias como um rei exemplar.

E a famosa reforma de Josias? Trata-se de pura ficção dos redatores bíblicos, como afirmam inúmeros exegetas? É verdade que não temos provas de primeira mão de qualquer "reforma josiânica",[12] atestando a existência de uma reorganização política ou cultual. Existe, entretanto, um número muito importante de indícios que tornam muito plausível o fato de que o reinado de Josias corresponde a mudanças maiores relativas à veneração de Yhwh.

Provas arqueológicas?

O arquivo arqueológico, contudo, pouco pode provar a historicidade da reforma de Josias. Muitas vezes se tentou ver no declínio do santuário de Arad uma prova da política de centralização conduzida por ele.[13] Visto que os altares e as duas estelas foram encontrados derrubados, viram-se aí traços de sua destruição pelo exército de Josias. Mas essa visão das coisas não se impõe de forma alguma; segundo David Ussishkin, o santuário só teria sido estabelecido no século VII e teria estado em uso até o século VI antes de nossa era.[14] Segundo Zeev Herzog, a construção do santuário e da muralha deveria ser situada no meio do século VIII antes de nossa era, e o fato de os dois altares com chifres e as estelas terem sido cuidadosamente deitados, isto é, escondidos no lugar em que se encontravam, poderia refletir uma vontade de dissimular esse santuário durante a época da invasão assíria sob Ezequias.[15] Essas opiniões contraditórias mostram que os dados arqueológicos são difíceis de serem interpretados. Um forte foi construído em Arad sob Manassés, ou sob Josias. O fato de o santuário não ter sido restabelecido poderia eventualmente indicar uma ligação com a crescente importância de Jerusalém e, portanto, com a reforma de Josias.

[11] Victor A. HUROWITZ, *I Have Built you an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

[12] Para a distinção entre testemunhos diretos e secundários, ver Ernst Axel KNAUF, "From history to interpretation", em Diana V. EDELMAN (org.), *The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 26-64.

[13] Yohanan AHARONI e Ruth AMIRAM, "Arad. A biblical city in Southern Palestine", *Archaeology*, 17, 1964, p. 43-53.

[14] David USSISHKIN, "The date of Judaean shrine at Arad", *Israel Exploration Society*, 38, 1988, p. 142-157.

[15] Zeev HERZOG, "The date of the temple at Arad: reassessment of the stratigraphy and the implications for the history of religion in Judah", em Amihai MAZAR (org.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 156-178.

Glíptica e epigrafia

A reforma de Josias pode eventualmente se refletir em uma mudança da glíptica judaíta entre os séculos VII e VI antes de nossa era. No século VII, os sinetes da aristocracia e dos funcionários são fortemente gravados com temas astrais e representações antropomórficas de divindades, ao passo que, num conjunto de cerca de 260 sinetes datando do início do século VI, não há mais nem símbolo, nem divindades astrais em relevo, mas temas mais abstratos; isso implica que, por volta de 600 antes de nossa era, os temas antropomórficos e astrais saíram de moda para a elite jerosolimitana.[16] Além disso, a partir do fim do século VII, não se encontram mais desenhos que poderíamos identificar com o casal de Yhwh e sua Aserá. No nível da epigrafia, esse casal não é mais atestado em Judá em datas posteriores às inscrições de Khirbet el-Qom e de Kuntillet Ajrud.[17] Na inscrição de Khirbet Beit Lei (a oito quilômetros a leste de Laquis), encontra-se uma referência a Jerusalém. É uma inscrição difícil de ler e de datar, que parece afirmar que "Yhwh é o deus de toda a terra, deus de Judá e de Jerusalém".[18] Se essa inscrição datou do fim do século VII antes de nossa era, ela poderia, de certa maneira, apoiar a hipótese de uma centralização do culto de Yhwh. É de se notar, também, que Yhwh, nessa inscrição, é apresentado como deus de Judá e de Jerusalém.

As indicações fornecidas pela narrativa de 2 Reis 23

Segundo 2 Reis 23, Josias suprime inúmeros elementos que refletiam um culto astral, um aspecto importante da ideologia religiosa neoassíria. A referência aos cavalos e carros de Shamash, o deus do sol (v. 11), é historicamente plausível no contexto da dominação assíria: "Fez desaparecer os cavalos que os reis de Judá tinham dedicado ao sol na entrada do templo de Yhwh, perto do aposento do eunuco Netâm-Mélek, nas dependências, e queimou o carro do sol". A importância do culto solar em Jerusalém é igualmente indicada por uma passagem do livro de Ezequiel: "Na entrada do templo de Yhwh, entre o vestíbulo e o altar, havia cerca de 25 homens que davam as costas para o templo de Yhwh e rosto voltado para o leste; eles se prostravam para o leste, diante do Sol".

A iconografia do Oriente Próximo antigo e do Levante fornece um número importante de representações de cavalos e de cavaleiros, assim como

[16] Christoph UEHLINGER, "Was there a cult reform under King Josiah? The case for a well-grounded minimum", em L. L. GRABBE (org.), *Good Kings and Bad Kings, op. cit.*, p. 279-316.

[17] Notemos, desde agora, a existência da deusa Anat associada a Yhwh, na comunidade de Elefantina na época persa.

[18] André LEMAIRE, "Prières en temps de crise: les inscriptions de Khirbet Beit Lei", *Revue Biblique*, 83, 1976, p. 558-568.

de imagens do deus solar em ligação com cavalos. Particularmente interessante é um desenho sobre um molusco tridacna encontrado em Sippar, mas proveniente do Levante e datando do século VII antes de nossa era. Veem-se, aí, dois cavaleiros que flanqueiam uma divindade solar aparecendo numa espécie de nimbo.[19] Visto que Yhwh já tinha sido assimilado ao deus solar, a presença de elementos solares assírios pode ter sido compreendida, em Judá, como refletindo uma das manifestações de Yhwh.

A narrativa da reforma menciona também uma classe específica de sacerdotes chamados *kĕmārîm*. Segundo o versículo 5, Josias "suprimiu os *kĕmārîm* que os reis de Judá tinham estabelecido para queimar incenso nos lugares altos das cidades de Judá e dos arredores de Jerusalém. Ele suprimiu também os que queimavam incenso em honra do Baal, do Sol, da Lua, das constelações e de todo o exército celeste" (2Rs 23,5). A palavra *kĕmārîm*, do acádio *kumru*, mais provavelmente de origem aramaica, é muito rara na Bíblia. É encontrada em duas estelas funerárias em aramaico, datando do século VII antes de nossa era. Trata-se, aparentemente, de um grupo específico de sacerdotes ligados mais particularmente ao serviço de divindades astrais, deuses da lua e do sol. Pode, portanto, tratar-se de uma lembrança histórica de uma classe de sacerdotes, "importados" no contexto da ocupação assíria.

A observação do versículo 12, segundo a qual "o rei demoliu os altares do quarto de Acaz, no andar, sobre o teto em terraço, altares que os reis de Judá tinham feito", pode fazer alusão a um culto prestado ao exército do céu sobre os tetos de Jerusalém. O rei Acaz tinha sido vassalo do rei da Assíria e é possível que ele tenha erigido um lugar de culto sobre um terraço para demonstrar sua lealdade (2Rs 16).[20] Deve-se imaginar um grande altar ao qual se tem acesso por uma escada, o que pode dar a ideia de um terraço. O livro de Jeremias menciona também esse culto nas casas particulares que, todas, tinham terraços: "Todas essas casas sobre os tetos em terraço das quais se oferecia incenso a todo o exército do céu e se distribuíam libações para outros deuses" (Jr 19,13). Segundo vários textos, esses cultos continuaram depois da reforma de Josias, mas fora do templo, nas casas particulares.[21]

[19] Rolf A. STUCKY, *The Engraved Tridacna Shells*, São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 1976, n. 21.

[20] O texto de Is 38,8 menciona uma escada de Acaz, que pode se referir à mesma construção.

[21] O livro de Jeremias foi escrito cerca de meio século depois da reforma de Josias; o texto do livro de Sofonias é também muito mais recente do que o fim do século VII antes de nossa era. Sf 1,5 denuncia todos os tipos de cultos ilegítimos: "Os que se prostram nos telhados diante do exército dos céus, os que se prostram diante de Yhwh, mas juram por Melcom". Se esse texto reflete qualquer realidade, ele mostra que alguns cultos banidos tinham, entretanto, vida longa; no caso do oráculo de Sofonias, trata-se da veneração do deus dos amonitas ao mesmo tempo em que a de Yhwh.

A questão da prostituição cultual

A reforma de Josias atinge, também, a "prostituição cultual". Segundo o versículo 5 do capítulo 23, Josias "demoliu as casas dos 'santos' (*qŭdēšîm*) que se encontravam na casa de Yhwh e onde as mulheres teciam véus[22] para Aserá". É muito claro que *qādeš* é uma expressão para prostitutos masculinos[23] e *qĕdēšāh* para prostitutas femininas. No plano literário, a ação de demolir as casas dos prostitutos remete para uma notícia sobre o primeiro rei de Judá, Roboão. Durante seu reinado, no fim do século X antes de nossa era, ele estabelece todos os tipos de cultos que desagradam aos redatores bíblicos e instala, também, a prática da prostituição masculina: *'wĕgam qādēš hāyām bā'āreṣ*, "houve até prostitutos[24] sagrados na terra" (1Rs 14,24).

O termo *qdš(h)* existe também em textos ugaríticos, onde parece designar pessoas não sacerdotais dedicadas a uma divindade. Elas podiam casar, ter filhos e serem liberadas de seu serviço por decreto real. Os textos ugaríticos não insistem sobre a atividade sexual dessas pessoas. Esta parece pressuposta em um texto bíblico que talvez seja contemporâneo da reforma de Josias e que proíbe a prostituição no santuário: "Não deve haver nenhuma 'santa' (*qĕdēšāh*) entre as filhas de Isael, nem nenhum 'santo' (*qādeš*) entre os filhos de Israel. Tu não levarás à casa de Yhwh, teu Deus, para o cumprimento de um voto, o salário de uma prostituta (*zônāh*) ou o preço de um 'cão' (*keleḇ*), porque ambos são abomináveis a Yhwh, teu Deus".[25] Essa interdição supõe uma prática corrente que se quer erradicar. O paralelismo do interdito mostra que a "santa" é uma prostituta (*zônāh*) e o "cão", um prostituto. A prostituição cultual tem sido motivo de muitos debates e estimulado, particularmente, os fantasmas dos comentadores. Segundo Karel Van der Toorn, tratava-se de uma "prostituição normal", que o Templo, de alguma forma, gerava para ter rendimentos suplementares; pode-se, então, compreender a observação de 2Rs 23,7 como indicando que os prostitutos dispunham de lugares específicos, talvez alugados, no templo de Jerusalém.[26]

---

[22] O texto massorético tem, neste lugar, *bātîm*, "casas", o que não tem realmente sentido. Deve-se, aqui, compreender esse termo de maneira abstrata, significando "coberturas", ou postular uma vocalização errada ou tendenciosa para uma palavra que significa "vestimenta" (cf. o termo árabe *battun*).

[23] A existência da prostituição no contexto do templo tem sido, às vezes, contestada, como recentemente por Christine STARK, *"Kultprostitution" im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, Fribourg-Göttingen: Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht, 2006; ela admite, entretanto, que os *qĕdēšîm* faziam parte do pessoal cultual a serviço da deusa Aserá, o que torna plausível a identificação deles com os *assinu* (travestis?) a serviço de Ishtar.

[24] Em hebraico, o termo "prostituído" se encontra no singular coletivo.

[25] Essa passagem, que se encontra no livro do Deuteronômio (23,18-19), foi redigida pelo grupo que estava na origem da reforma de Josias.

[26] Karel VAN DER TOORN,"Cultic prostitution", *Anchor Bible Dictionnary*, V, 1992, p. 510-513.

A questão é saber se existe uma ligação entre as duas partes do versículo 7. Muitas vezes a segunda parte, que menciona mulheres tecendo vestimentas para Aserá, é considerada como uma glosa, mas isso não é necessário. Se a casa dos *qĕdēšîm* é também o lugar onde as mulheres fabricam vestimenta para a deusa, poderíamos entender os *qĕdēšîm* como travestis, ou eunucos, bem conhecidos a serviço da deusa Ishtar, da qual Aserá poderia ser o equivalente.[27] É de se notar, ainda, que o livro do Deuteronômio não proíbe só a prostituição, mas também o travesti: "A mulher não deverá usar um artigo masculino, nem o homem se vestirá com roupas de mulher, pois quem assim age é abominável a Yhwh, teu Deus" (Dt 22,5). Na Mesopotâmia, a "casa de Ishtar" pode também designar o bordel, e existe sem dúvida uma ligação entre prostituição e culto de Ishtar. Textos neobabilônicos de Uruk parecem indicar que o clero alugava mulheres para homens abastados, aparentemente como uma fonte de renda suplementar.

A existência de prostitutos, homens e mulheres, no templo de Jerusalém é plausível; e se eles tinham uma ligação com Aserá, é igualmente compreensível que Josias tenha tentado bani-los do templo.

A eliminação da deusa

A reforma de Josias implica, aparentemente, a desaparição da deusa do culto oficial de Jerusalém. 2Rs 23,5-6 explicita que Josias "transportou do Templo de Yahweh para fora de Jerusalém, para o vale de Cedron, reduziu-a a cinzas e lançou suas cinzas nos sepulcros da plebe". A eliminação da estátua da deusa se inscreve na visão monolátrica da reforma de Josias. A erradicação do culto da deusa significava, com efeito, uma cesura maior que não foi facilmente aceita pelos habitantes de Jerusalém e de Judá. Um texto, já apresentado, do livro de Jeremias contém a convicção de que a destruição de Jerusalém, em 587 antes de nossa era, deve ser entendida como uma vingança da deusa cujo culto se quis interditar: "Depois que cessamos de oferecer incenso à Rainha do Céu e de difundir libações para ela, tivemos falta de tudo e fomos exterminados pela espada e pela fome...". Esse discurso poderia fazer alusão a uma tentativa de interditar o culto da Rainha do Céu, que, como já sugerimos, poderia ser um outro nome para Aserá.

[27] Hermann SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 221.

Reis reformadores

Um argumento suplementar, para comparação, vem sustentar a possibilidade de uma mudança, no plano cultual, sob Josias. Com efeito, reis reformadores são atestados em outros lugares no Oriente Próximo antigo nos segundo e primeiro milênios.[28] Assim, Aquenáton (1353-1337) se engaja em uma "centralização" do culto na nova cidade de Akhetaten e prega a veneração de um deus único (Aton). Quanto a Nabucodonosor I (1125-1104), ele manda reescrever a epopeia Enuma Elish para substituir Enlil por Marduk que ele quer estabelecer como deus central do panteão babilônio. Sob o rei assírio Senaquerib (705-681), Marduk é substituído por Assur, que se torna o "deus do céu e da terra". Um novo templo é construído fora da cidade de Assur. Mas seu sucessor, Assaradão, que se faz coroar rei da Babilônia, restabelece o culto de Marduk e de outras divindades babilônicas. Nabonido (556-539) reforça o culto de Sin, um deus lunar, e restaura inúmeros templos. Outros deuses são "degradados", em relação a Sin: Shamash se torna filho de Sin, e Ishtar, filha de Sin. A tomada da Babilônia por Ciro, em 539 antes de nossa era, põe fim a essa evolução.

Todas essas reformas, que visam elevar uma divindade à classe de deus principal, partem do rei. O fato da reforma de Josias não ter durado é totalmente comparável com os paralelos que acabamos de citar. A constatação de que ela não se impôs imediatamente não é, portanto, um argumento contra a historicidade dessa reforma.

Um argumento histórico em favor da reforma de Josias

Deve-se ver, nas medidas de Josias, especialmente as concernentes aos elementos cultuais assírios, a marca de uma política antiassíria? Isso não é de se excluir, mas as mudanças cultuais em Judá, por volta de fins do século VII antes de nossa era, são outro sinal do importante declínio da influência assíria na Síria e na Palestina. O *vacuum* provisório criado na Siro-Palestina, nos últimos decênios do século VII, pela desaparição progressiva das estruturas do poder assírio, de fato dá plausibilidade à hipótese de um Josias, ou melhor, de seus conselheiros empreendendo uma reorganização política e cultual.[29]

Grande é também a verossimilhança histórica, nesse contexto, de uma tentativa de centralização do culto, do poder e das taxas (os santuários geriam

[28] Nadav NA'AMAN, "The king leading cult reforms in his kingdom: Josiah and other kings in the Ancient Near East", *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 12, 2006, p. 131-168.

[29] Segundo 2Rs 22,1, Josias tinha oito anos quando começou seu reinado. Se a informação é histórica, seus conselheiros, entre os quais a família de Safã e o sacerdote Helcias, governaram em seu lugar.

também as arrecadações de impostos) em Jerusalém. A relativa independência de Judá, por volta de 620 antes de nossa era, deve, provavelmente, ter suscitado, em certos meios, a convicção de que Josias era o instaurador de um grande reino judaíta independente.[30] Muitas vezes tem-se afirmado que Josias tinha podido anexar as províncias assírias estabelecidas no território do antigo reino de Israel. Mas há poucos traços dessa anexação. 2Rs 23,15 menciona a destruição do santuário de Betel; se essa nota é uma nulidade histórica, o que já é pouco seguro, isso não significa uma ocupação das províncias samaritanas de Samerina, Magidu[31] e Gal'aza.

Entretanto, é possível, ainda, que Josias e seus conselheiros tenham reivindicado o título de herdeiros legítimos de "Israel". O território de Benjamin no qual se encontrava, também, o santuário de Betel, poderia, de fato, ser anexado por Josias porque, no livro de Jeremias, oráculos de Yhwh são frequentemente endereçados para Jerusalém, Judá e Benjamin. Outro argumento importante para a integração de Benjamin no território do reino de Judá se encontra no fato que os babilônios, depois da destruição de Jerusalém, estabelecem a sede do governo provisório em Masfa, uma localidade situada em Benjamin.

Embora a reforma de Josias, ou melhor, de seus conselheiros, não tenha sido imediatamente imposta, ela foi um dos momentos mais importantes da evolução do culto de Yhwh. Doravante, Yhwh se torna o deus "um" (ainda não único, mas unitário) e Jerusalém o único lugar legítimo para praticar o culto sacrificial. Essa nova visão de Yhwh vai também se manifestar em uma literatura abundante que está na origem do *corpus* bíblico e que foi redigida pelo grupo que sustenta as mudanças religiosas sob Josias.

O Deuteronômio e a reforma de Josias

A versão primitiva do Deuteronômio, que não foi encontrada na ocasião da reforma do Templo, escrita, entretanto, para promover as ideias da reforma de Josias, abria-se com essa afirmação que se encontra no livro, sob a forma atual, no capítulo 6: *Šĕma' yiśrā'ēl Yhwh 'ĕlohênû Yhwh 'eḥād.* O enunciado em seguida ao apelo à escuta "Escuta Israel" pode ser traduzido de diferentes maneiras: "Yhwh nosso deus, Yhwh é único", ou "Yhwh nosso deus, Yhwh só", "Yhwh, nosso deus é o Yhwh um". A solução mais lógica é

[30] Ver G. W. AHLSTRÔM, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest, op. cit.*, p. 778.

[31] Segundo Ephraim Stern, o fato de Josias ter sido morto em Meguido por um rei egípcio poderia significar que ele realmente governou essa região durante um breve período (Ephraim STERN, *Archaeologie of the Land of the Bible* vol. 2: *The Assyrian Babylonian, Persian Periods 732-332 BCE*, New York: Doubleday, 2001, p. 68). Mas seria melhor supor Meguido sob controle egípcio; nesse sentido, ver G. W. AHLSTRÔM, *History of Ancient Palestine, op. cit.*, p. 765.

a de compreender essa proposição nominal como um enunciado composto de duas proposições: "Yhwh é nosso deus, Yhwh é UM". Trata-se, com efeito, de duas afirmações centrais que são bem entendidas no quadro da reforma josiânica: Yhwh é o (único) deus de Israel e ele é *um*, quer dizer que só há o Yhwh de Jerusalém, e não Yhwh de Samaria, de Temã, de Betel e doutro lugar qualquer. O fato de Yhwh ser "um" corresponde, aliás, ao fato de existir um lugar de culto legítimo, como será explicado no livro do Deuteronômio, sobretudo no capítulo 12. A abertura do rolo primitivo, no capitulo 6, continua assim: "(4) Ouve, ó Israel: Yhwh nosso Deus é o único Yhwh! (5) Portanto, amarás a Yhwh, teu Deus, *'com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força'* ".

Esses versículos têm claramente uma ligação com a reforma de Josias. Afinal, segundo a notícia que se encontra no fim de seu reinado, Josias é o único rei que cumpriu exatamente as prescrições de Dt 6, 4-5: "Não houve, antes dele, um rei que , como ele, voltou-se para Yhwh *com todo o seu coração, com toda a sua alma e com toda sua força*".

"Yhwh é UM" e os tratados de vassalagem assíria

A afirmação da unidade de Yhwh deve, antes de tudo, ser compreendida como a afirmação da unidade do *culto* javista. O Deuteronômio primitivo se opõe, de fato, à pluralidade de lugares de culto e à pluralidade das manifestações do divino, propondo um *único* lugar de culto. Esse é, sem dúvida, o *slogan* da reforma de Josias: Yhwh é *um*, quer dizer que só há um único lugar de culto. Jerusalém se torna o único santuário javista em cujo interior Yhwh é, doravante, venerado de maneira exclusiva. A insistência sobre a unidade de Yhwh é acompanhada pela exigência de um amor total e sem partilha pela divindade. Esse mandamento não exige do homem um amor sentimental pela divindade; o que é exigido é uma *lealdade* absoluta para com o Deus de Israel.

A linguagem do versículo 5 do capítulo 6 do Deuteronômio provém dos tratados de vassalagem assíria, que obrigam os vassalos do grande rei assírio a amar seu suserano. Os paralelos mais próximos se encontram no juramento de lealdade que, em 672 antes de nossa era, Asaradon tinha feito os reis vassalos prestar em favor de seu filho Assurbanipal:[32] "Amarás Assurbanipal [...] rei da Assíria, como a ti mesmo [...] não colocareis outro rei ou um outro senhor sobre vós". O Deuteronômio se inspira abundantemente no estilo e na

[32] Para uma tradução francesa desse tratado, ver J. BRIEND *et al.*, *Traités et serments dans le Proche-Orient ancien*, *op. cit.*, p. 65-83.

estrutura desse tratado, que o autor do Deuteronômio podia conhecer.[33] Esses paralelos concernem também à advertência contra as tentativas de revoltas e a submissão a outros senhores (como em Deuteronômio 13), assim como às maldições que, no capítulo 28, parecem retomar as maldições do tratado assírio e aplicá-las a Yhwh:

> Que Ninurta, o primeiro entre os deuses, te abata com sua flecha feroz; que ele inunde a planície com o teu sangue, e que alimente, com a tua carne, a águia e o abutre [...] Que todos os deuses nomeados nessa tabuinha de tratado tornem teu solo tão estreito como um tijolo [...] Assim como a chuva não cai de um céu de bronze [...] em lugar de orvalho, que carvões ardentes chovam sobre tua terra [...].

As mesmas ameaças se encontram no capítulo 28 do Deuteronômio:[34]

> O céu sobre tua cabeça ficará como bronze e a terra debaixo de ti como ferro. Yhwh transformará a chuva da tua terra em cinza e pó, que descerá do céu sobre ti até que fiques em ruínas. Teu cadáver será alimento de todas as aves do céu e dos animais da terra.

Não há dúvida, portanto, de que o autor da primeira versão do Deuteronômio se inspirou no juramento de Asaradon. Aplicando, entretanto, o mandamento de lealdade absoluta a Yhwh, o Deuteronômio assume uma perspectiva que poder-se-ia caracterizar de "subversiva": Israel tem, com certeza, um suserano ao qual deve obediência absoluta; entretanto, esse suserano não é o rei da Assíria, mas Yhwh, o Deus de Israel.

A ideologia da centralização

O apelo de Dt 6,4-5 (o *Šĕma 'yiśrāʾēl*)[35] tem ligação estreita com a lei de centralização que se encontra no capítulo 12. Esse texto importante sofreu várias revisões, mas não há dúvida nenhuma de que a versão mais antiga

[33] Recentemente, foi descoberta uma cópia desse tratado em Tell Tayinat, no sul da Turquia, o que mostra que ele foi copiado e depositado nos templos dos países vassalos. Pode-se então imaginar que ele estivesse também disponível em Jerusalém e que Manassés tivesse se comprometido a respeitá-lo. Ver Jacob LAUINGER, "Esarhaddon's sucession treaty at Tell Tayinat: text and commentary", *Journal of Cuneiform Studies*, 64, 2012, p. 87-123, e também Hans U. STEYMANS, "Deuteronomy 28 and Tell Tayinat", *Verbum et Ecclesia (online)*, 34, 2013. 13 p.

[34] Para mais detalhes, ver Hans U. STEYMANS, *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segenund Fluchim Alten Orient undin Israel*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

[35] Esse texto até hoje faz parte das orações litúrgicas do judaísmo.

da ideia de centralização se encontra nos versículos 13 a 18.[36] Em torno desse núcleo vieram se juntar primeiro os versículos 8-12 (que pressupõem a situação do exílio babilônico), depois os versículos 2-7, que insistem na separação estrita dos outros povos e parecem refletir preocupações da época persa.

Essa sequência cronológica (primeiro os versículos 12 a 18, em seguida os versículos 8 a 12 e, enfim, os versículos 2 a 7) é, por outro lado, confirmada pela evolução da fórmula sobre o santuário único. O versículo 14 fala do "lugar (*māqôm*) que Yhwh escolher em uma (*'eḥād*) *das tuas tribos*"; no versículo 11, trata-se do " lugar (*māqôm*) que Yhwh , vosso Deus, escolher para aí fazer habitar (*šakkēn*) o seu nome" e, no versículo 5, do "lugar (*māqôm*) que Yhwh, vosso Deus, escolherá entre todas as tribos para aí pôr seu nome, para fazê-lo habitar (*škn*)".[37] Esse desenvolvimento sucessivo do tema do lugar escolhido mostra também a vontade de insistir, depois da destruição do Templo, no fato de que Yhwh deixa somente seu nome habitar no lugar escolhido, enquanto ele mesmo reside no céu.

Analisemos, agora, a formulação mais antiga do mandamento de centralização que provém, sem dúvida, da época de Josias:

> (13) Fica atento a ti mesmo! Não oferecerás teus holocaustos em qualquer lugar que vejas, (14) pois é só no lugar que Yhwh houver escolhido, numa das tuas tribos, que deverás oferecer teus holocaustos; é lá que deverás pôr em prática tudo o que te ordeno. (15) Entretanto, quando quiseres, poderás imolar e comer da carne em cada uma das tuas cidades, conforme a bênção que Yhwh teu Deus te houver concedido. Poderás comer tanto o puro como o impuro, assim como se come a gazela e o cervo; (16) o sangue, porém, não o comereis: tu o derramarás por terra como água. (17) Não poderás comer em tua cidade o dízimo do teu trigo, do teu vinho novo e do teu óleo, nem os primogênitos de tuas vacas e ovelhas, nem algo dos sacrifícios votivos que hajas prometido, ou dos teus sacrifícios espontâneos, ou ainda dos dons da tua mão. (18) Tu os comerás diante de Yhwh teu Deus, somente no lugar que Yhwh teu Deus houver escolhido, tu, teu filho e tua filha, teu servo e tua serva, e o levita que habita contigo. E te alegrarás diante de Yhwh teu Deus de todo o empreendimento de tua mão.

[36] Ver Martin KELLER, *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie*, Weinheim: Beltz Athenäum, 1996, p. 25-44, e Bernard M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 21-28.

[37] A vocalização massorética de *l-š-k-n-w* levanta um problema. Ao colocar a cesura principal depois de *šām* ("aco-lá"), os massoretas entenderam *š-k-n* como o objeto do verbo seguinte. No texto antigo, *l-š-k-n-w* era entendido como um infinito intensivo e final da fórmula de centralização. Ver M. KELLER, *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie, op. cit.*, p. 15-17.

Essa prescrição opõe, antes de tudo, a totalidade ou multidão dos lugares sagrados (*kol-māqôm*) ao santuário que Yhwh escolherá numa única tribo. O *māqôm* visa aqui nada mais do que o templo de Jerusalém, e a tribo "una" só pode designar o (reino de) Judá.[38] A mesma ideologia se encontra no Salmo 78, onde Yhwh se recusa a escolher Efraim (o Norte), e escolhe "a tribo de Judá e o monte Sião, que ele ama" (v. 68). O autor da lei sobre a centralização retoma, por sua conta, a tradição da eleição de Sião, mas a transforma, pois faz dela uma eleição exclusiva que interdita qualquer outro santuário.

Mas a passagem trata também, sobretudo, das consequências diretas da centralização. O fechamento (pelo menos teórico) dos matadouros nos santuários locais necessita, agora, de permissão de uma "matança profana".[39] A regulamentação dessa novidade toma, de fato, mais espaço do que o enunciado sobre a centralização. É de se perguntar se a passagem de Dt 12,13-18 contém o decreto original ou resulta, antes, de uma primeira revisão da lei sobre a centralização.[40] Não se pode, certamente, jamais excluir que a lei original tenha sido de tal forma retocada que sua reconstrução jamais será possível. Entretanto, parece muito lógico que o decreto sobre o santuário único deva ter regulamentado o abatimento de animais fora de Jerusalém.

Se admitirmos que a versão primitiva do livro do Deuteronômio, escrito por volta do fim do século VII antes de nossa era, continha, sobretudo, o núcleo das leis nos capítulos 12-16, precedido do *Šĕma' yisrāʾēl* em Dt 6, 4-5 e seguido de bênçãos e maldições (no capítulo 28), pode-se ler o *Šĕma' yiśrāʾēl* e o início da lei de centralização como uma unidade coerente:

> Ouve, ó Israel: Yhwh é nosso Deus, Yhwh é UM (*'eḥād*). Portanto amarás a Yhwh teu Deus de todo (*bĕ-kol*) teu coração, de todo (*bĕ-kol*) teu ser, de toda (*bĕ-kol*) tua força. Guarda-te de oferecer teus holocaustos em todo (*bĕ-kol*) que vês. Somente no lugar que Yhwh escolher, em UMA (*'eḥād*) de tuas tribos, é que oferecerás teus holocaustos; e lá farás tudo (*kōl*) o que ordeno.

Esta passagem é organizada pela dialética *kol- 'eḥād*. Ao Deus único, ao qual se deve unir toda a sua pessoa, corresponde a eleição do único santuário, na única tribo, assim como rejeição da totalidade dos lugares santos e, subentendido, da totalidade das outras tribos (isto é, o reino do Norte). Os destinatários dessas recomendações são relativamente abastados (possuindo

[38] Ver Andrew D. H. MAYES, *Deuteronomy*, Grand Rapids-Londres: Eerdmans, Marshall, Morgan & Acott, 1981, p. 227.

[39] Não se deve compreender o termo "profano" como sendo oposto a "religioso". Ele se aplica a uma matança fora do santuário central, embora seja, sem dúvida, acompanhado de certos rituais.

[40] Norbert LOHFINK, "Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionem im deuteronomischen Bereich, erörtert na Deuteronomium 12, Ex 21,2-11 tnd Dt15,12-18" em Timo VEIJOLA (org.), *Das Deuteronomium und seine Deutungen*, Helsinki-Göttingen: Finnishe Exegetische Gesellschaft-Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 127-171, p. 139-142.

escravos), que estão instalados na suas aglomerações (v. 18). A identidade do locutor não é designada. É Moisés, Yhwh, o rei, um "eu" anônimo? O *Šĕma' yisrāēl* em Dt 6,4-5 deixa pouco provável que o locutor seja Yhwh, mas nada impede que, na primeira versão do Deuteronômio, se trate do rei (Josias), antes que a grande revisão do Deuteronômio, durante a época dita exílica, o transforme em testamento de Moisés.

A narrativa da conquista e a vida de Moisés

Outros rolos vieram à luz do dia sob o reino de Josias, como a narrativa da conquista da terra, que se encontra na primeira parte (os dozes primeiros capítulos) do livro de Josué. Essa história retoma elementos e temas da propaganda assíria pela imagem e pelo texto.[41] Pode-se, com efeito, observar, além dos paralelos, que as narrativas relatando conquistas, em detalhe, se situam, todas, no território de Benjamim. Poderia, então, tratar-se de uma legitimação das conquistas de Josias *via* uma narrativa que se apresenta como relatando as origens da posse da terra, apresentando o apoio de Yhwh à maneira do apoio dos deuses assírios em favor dos reis do Império. Aliás, Josué, cuja historicidade não é nada assegurada, é um Josias apenas disfarçado;[42] e o fato de ele conquistar todos os territórios prometidos por Yhwh mostra a superioridade do deus de Israel sobre todos os outros deuses. A retomada dos temas e da ideologia assíria faz do livro de Josué uma "contra-história", para retomar um termo recente.[43]

Outra história escrita sob Josias pode ser a primeira versão da vida de Moisés, cuja narrativa do nascimento assemelha-se com a de Sargão, escrita na época de Sargão II.[44] Pode-se, então, afirmar que o fim do século VII antes de nossa era é o início de uma parte importante da literatura bíblica. Paradoxalmente, são os assírios, tão detestados pelos autores bíblicos, que forneceram uma grande parte dos materiais necessários para a construção dessa literatura e que assim contribuíram para criar a nova imagem de Yhwh.

O fim de Josias e de sua reforma

Os autores bíblicos são pouco loquazes quanto ao fim aparentemente pouco glorioso de seu rei favorito:

---

[41] K. LAWSON YOUNGER Jr, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, Sheffield: JSOT Press, 1990.

[42] Richard D. NELSON, "Josiah in the Book of Joshua", *Journal of Biblical Literature*, 1004, 1981, p. 531-540.

[43] Amos FUNKENSTEIN, "History, counter-history and memory", em Saul FRIEDLANDER (org.), *Probin the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1992, p. 66-81.

[44] T. RÖMER, *Moïse "lui que Yahvé a connu face à face"*, *op. cit.*, p. 27-31.

> No seu tempo, o faraó Necao, rei do Egito, partiu para junto do rei da Assíria às margens do rio Eufrates. O rei Josias marchou contra ele, mas Necao matou-o em Meguido, no primeiro encontro. Seus servos transportaram seu corpo de carro desde Meguido, e o conduziram para Jerusalém e o sepultaram no seu túmulo.

Não se sabe se Josias queria enfrentar o rei egípcio, considerando que Meguido fazia parte dos territórios controlados por ele, ou se ele tinha sido convocado pelo rei egípcio que o considerava um vassalo pouco fiável. Na versão das Crônicas, procurou-se arranjar as coisas:

> (20) Depois de tudo o que fizera Josias para restabelecer a ordem no Templo, Necao, rei do Egito, partiu para uma guerra em Carquemis, no Eufrates. Josias marchou contra ele, (21) e Necao enviou-lhe mensageiros para lhe dizer: "Que tenho a ver contigo, rei de Judá? Não é a ti que vou atacar hoje, mas é com outra dinastia que estou em guerra e Deus me ordenou que me apressasse. Deixa, pois, agir o Deus que está comigo, para não suceder que ele te arruíne." (22) Mas Josias não desistiu de atacá-lo, pois estava firmemente decidido a combatê-lo e não ouviu o que lhe dizia Necao em nome de Deus. Deu-lhe combate no vale de Meguido; (23) os arqueiros atiraram contra o rei Josias e este disse a seus servos: "Levai-me para fora porque me sinto muito mal." (24) Seus homens o tiraram para fora do carro e o conduziram a Jerusalém, onde ele morreu. Foi sepultado no sepulcro de seus pais. Todo o Judá e Jerusalém o pranteou; (25) Jeremias compôs uma lamentação sobre Josias (2Cr 35).

Segundo essa versão, Josias morre porque não escuta as palavras do faraó Necao, inspirado por Yhwh. Além disso, ele não morre em Meguido, mas em Jerusalém. A morte de Josias parece ser também o fim de sua reforma. Não se encontra nenhuma alusão a essa reforma, nem no livro de Jeremias, nem no de Ezequiel, e em Elefantina existia, na época persa, um santuário de Yhwh além daquele de Jerusalém; o mesmo, talvez, também acontecia na Babilônia onde os judeus exilados teriam, talvez, construído um templo de Yhwh, sem falar do santuário javista junto ao Garizim.

Entretanto, a reforma de Josias marca, de alguma forma, o início do judaísmo, com o lugar teológico central dado a Jerusalém, a afirmação da unidade de Yhwh recitada até hoje e a ideia monolátrica de uma veneração exclusiva de Yhwh, que podia facilmente se transformar em monoteísmo.

Capítulo 12

DO DEUS *UM* AO DEUS *ÚNICO*

As origens do monoteísmo bíblico no início da época persa

Da morte de Josias à destruição de Jerusalém

Após a morte de Josias em 609 antes de nossa era, os babilônios assumem rapidamente o controle do Levante que os egípcios tentam lhes contestar. O rei que sucede a Josias, seu filho Joacaz, é destituído pelo faraó Necao que o substitui pelo seu irmão Eliaquim, cujo nome ele muda para Joaquim (609-598) que é um nome javista (significando "que Yhwh seja elevado!"). Aparentemente, pelo menos segundo a narrativa dos redatores dos livros dos Reis, o faraó reconhece que Yhwh é o deus nacional de Judá. Joaquim se torna logo vassalo de Nabucodonosor II que, em 605 antes de nossa era, vence o exército egípcio em Carquemis. O rei babilônio, que daí em diante controla a Síria-Palestina, deixa Joaquim em seu lugar, provavelmente para se assegurar de certa estabilidade política em Judá. E, aparentemente, Joaquim foi de início leal a Nabucodonosor. Contudo, em 601 antes de nossa era, este último não teve êxito na sua campanha egípcia, o que pode ter levado Joaquim a procurar apoio junto dos egípcios; mas bem depressa a Babilônia se afirma como soberana e repulsa os egípcios. Segundo a apresentação do segundo livro dos Reis, "o rei do Egito não saiu mais da sua terra, pois o rei da Babilônia havia conquistado, desde a torrente do Egito até ao rio Eufrates, tudo o que pertencia ao rei do Egito" (2Rs 24,7). Nabucodonosor cerca Jerusalém para punir Joaquim, mas este morre durante o cerco. Seu filho Joaquin, que reina só três meses, se submete e assim evita, em 597 antes de nossa era, a destruição de Jerusalém. Entretanto os babilônios decidem uma deportação em grande escala que afeta, sobretudo, a cidade de Jerusalém. O rei é exilado com a elite da corte: altos funcionários, clero e artistas. Essa primeira deportação foi a mais importante. Os babilônios empossam Sedecias (Mattanya),[1] outro filho de Josias e tio do rei exilado. Tinha ele ainda o *status* de rei ou foi considerado como um governador? Os redatores do livro de Ezequiel parecem, de fato, considerar Joaquin como sendo o último rei legítimo.

[1] Como o faraó mudou seu nome para Joaquim, o rei babilônio realiza também uma mudança de nome, sem dúvida para manifestar o seu poder.

Durante o reinado de Sedecias (597-586), uma revolta na Babilônia e outros problemas diminuíram a presença babilônica no Levante. O rei egípcio Psamético II (595-589) sem dúvida encoraja uma rebelião da qual Sedecias participa. O livro de Jeremias que, nos capítulos 37-43, relata os últimos dias de Jerusalém mostra uma facção antibabilônica na corte de Jerusalém, enquanto que o profeta Jeremias prega a submissão aos babilônios, o que lhe valeu ser designado como traidor. Sedecias parece indeciso, mas se coloca, finalmente, ao lado dos que pregam a revolta, revolta que provoca uma reação imediata da parte dos babilônios e a destruição do templo, da cidade e das muralhas de Jerusalém em 587 antes de nossa era. Jerusalém não foi a única cidade a ser destruída; os babilônios arrasaram também outras cidades judaicas. Em seguida a esses acontecimentos, houve uma segunda deportação. Os babilônios fundam, no território de Benjamim, muito menos destruído que o de Judá, a pequena cidade de Masfa como novo centro administrativo, e aí instalam Gedalias, um membro da família de Safã, como governador.

A situação demográfica em Judá é difícil de ser avaliada. Segundo Oded Lipschits, a população baixa de cerca de 100.000 para 40.000 habitantes por causa das mortes, das deportações e dos movimentos de fuga, enquanto Benjamim parece menos afetado.[2] Não sabemos se os babilônios deram um nome específico ao antigo reino de Judá; é claro que uma parte de Judá, especialmente o Sul, foi invadida por tribos árabes e edomitas. O governador Gedalias foi logo assassinado por um partido antibabilônico e os babilônios organizam, por medida de réplica, uma terceira deportação em 582. Os textos bíblicos que relatam os últimos dias de Judá, a saber 2Rs 24-25 e Jeremias 36,44 e 52, não concordam quanto à importância das deportações.

	2Rs 24-25: número de deportados	**Jr 52: número de deportados**
597 ant.n.era	24,14: 10.000 24,16: 8.000	52,28: 3.023
587 ant.n.era	"o resto da população"	52,29: 832
582 ant.n.era		52,30: 745

[2] Oded LIPSCHITS, "Demographic changes in Judah between the seventh and the fifth centuries B.C.E." in Oded LIPSCHITS e Joseph BLENKINSOPP (orgs.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babyonian Period,* Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, p. 323-376.

Os números que se encontram no fim do livro de Jeremias parecem mais exatos do que os dos capítulos 24-25 do segundo livro dos Reis; parecem, entretanto, baixos demais, o que não corresponde muito bem com a baixa aparente da taxa da população em Judá. Uma possível explicação da diferença entre o segundo livro dos Reis e o de Jeremias seria considerar que os números dados neste último só concernem aos chefes de família. Se os multiplicarmos por 5 ou 6, chega-se, no que concerne à primeira deportação, a números comparáveis aos números redondos de 2Rs 24.

Embora certos textos bíblicos deem a impressão de uma terra vazia durante a época dita do exílio babilônico,[3] a vida continua em Judá e sobretudo em Benjamim. A importância de Benjamim e Masfa talvez também tenha feito ressurgir certas tradições relativas a Saul, originário de Benjamim, que alguns queriam favorecer em detrimento da continuidade da linhagem davídica.[4] Sabemos muito pouca coisa da população que restou no país. As fontes babilônicas não falam; é plausível que os babilônios tenham nomeado outro governador depois do assassinato de Gedalias. Do lado dos textos bíblicos, com poucas exceções, o essencial do que nos é relatado é, na perspectiva dos exilados na Babilônia,[5] a elite que se considera como o "verdadeiro Israel". Nessa linha, encontramos, especialmente no livro de Ezequiel, polêmicas virulentas contra os que restaram no país, que são considerados como rejeitados por Yhwh, o qual, segundo os dizeres dos redatores do livro, teria deixado seu país para acompanhar os exilados na Babilônia. Ao contrário dos assírios, os babilônios deixavam os exilados agrupados em função de sua proveniência; os altos funcionários foram, sem dúvida, também, empregados em tarefas administrativas. Os textos bíblicos mencionam certo número de lugares habitados por judeus. Judaítas deportados: Tel-Aviv, junto ao rio Cobar (Ez 3, 15), provavelmente na Babilônia central, não longe de Nipur; Tel-Mela, Tel-Harsa, Querub, Adon e Emer (Esd 2,59); Casfia (Esd 8,17). Infelizmente esses topônimos são desconhecidos fora daqui. Flávio Josefo evoca a cidade de Nearda[6] (atestada também no Talmude), isto é, Tell Nihar, situada à margem esquerda do Eufrates, acima de Sippar, sede de uma academia célebre, no século III da era cristã. Uma tabuinha cuneiforme da Babilônia, da coleção Moussaïeff (se ela é autêntica),[7] datando dos inícios da época persa, contém um contrato de

[3] Por exemplo, 2Rs 25,21: "Assim Judá foi exilado para longe de sua terra." Sobre o mito da terra vazia, ver Hans M. BARSTAD, *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Juddah during the "Exilic" Period*, Oslo: Scandinavian University Press, 1996.

[4] Diana V. EDELMAN, "Did Saulid-Davidic rivalry resurface in early Persian Yehud?", in J. Andrew DEARMAN e M. Patrick GRAHAM (orgs.), *The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller*, Sheffield: Sheffield Acadamic Press, 2001, p. 69-91.

[5] Sobretudo os da primeira deportação, em 597 antes de nossa era.

[6] Antiguidades Judaicas XV. 1, § 2.

[7] Essa coleção vem do "mercado cinza", isto é, de comerciantes de antiguidades.

venda de animais no qual são citadas personagens de nomes javistas. Além disso, esse contrato diz ter sido concluído numa cidade chamada "Al-Yahûdû" ("a [nova] Judeia"), "ano 24 de Dario, rei da Babilônia, rei das terras".[8] Esse nome corresponde ao que se encontra numa crônica babilônica para designar Jerusalém. É, então, uma "nova Jerusalém" fundada pelos judeus na Babilônia, cuja identificação ainda não é possível. Mas isso mostra a importância e o bem-estar econômico da *Golah*[9] babilônica.

Crise ideológica e literatura de crise

Os acontecimentos de 597 e 587/586 antes de nossa era produziram, sem dúvida nenhuma, uma crise maior de identidade coletiva judaica. Dada a importância das destruições e dos movimentos de população, essa crise é bem real. É verdade, entretanto, que a destruição de Jerusalém afetou mais as elites deportadas do que as populações rurais e pobres que permaneceram no país.[10] As elites e sobretudo os funcionários reais[11] tinham sido destituídos da fonte de seu poder. De modo mais geral, após os acontecimentos de 597/587, os pilares tradicionais, que suportavam a coerência ideológica e política de um Estado monárquico no Oriente Próximo antigo, tinham desmoronado. O rei tinha sido deportado, o templo destruído e a integridade geográfica de Judá pulverizada por causa das deportações e das emigrações voluntárias.

Era absolutamente lógico explicar a situação por uma vitória dos deuses babilônicos mais poderosos alcançada sobre a divindade nacional, Yhwh, vencida, ou ainda pelo fato de Yhwh ter abandonado seu povo.

Na aristocracia judaica, diversos grupos tentaram superar a crise, produzindo ideologias que davam sentido à queda de Judá. Podemos apresentá-las segundo um modelo proposto por Armin Steil. Esse sociólogo, influenciado por Max Weber, analisou as semânticas de crise ligadas à Revolução Francesa.[12] Seu modelo pode, entretanto, aplicar-se também às reações à queda de Jerusalém que se encontram na Bíblia hebraica. A. Steil discerne três tipos de atitude em face de uma crise: a do profeta, a do sacerdote e a do mandarim.

---

[8] Francis JOANNÈS e André LEMAIRE, "Trois tabletes cuneiformes d'onomastique ouest-sémitique (colection Sh. Moussaïeff) (Pls. I-II)", *Transeuphratène*, 17, 1999, p. 17-27.

[9] Termo utilizado para os exilados (babilônicos) que se instalaram no país de deportação.

[10] Segundo as informações fornecidas pelo livro de Jeremias, as populações pobres teriam sido beneficiadas com uma redistribuição das terras dos exilados feita pelos babilônios.

[11] O texto de 2Rs 24,14.16 não menciona explicitamente sacerdotes entre os deportados. Segundo 2Rs 25,18-20, dois sacerdotes importantes teriam sido mortos após a destruição de Jerusalém. É possível que membros da classe sacerdotal tenham permanecido em Judá e que uma espécie de culto sacrifical tenha sido assegurada, como sugere a notícia em Jr 42,5.

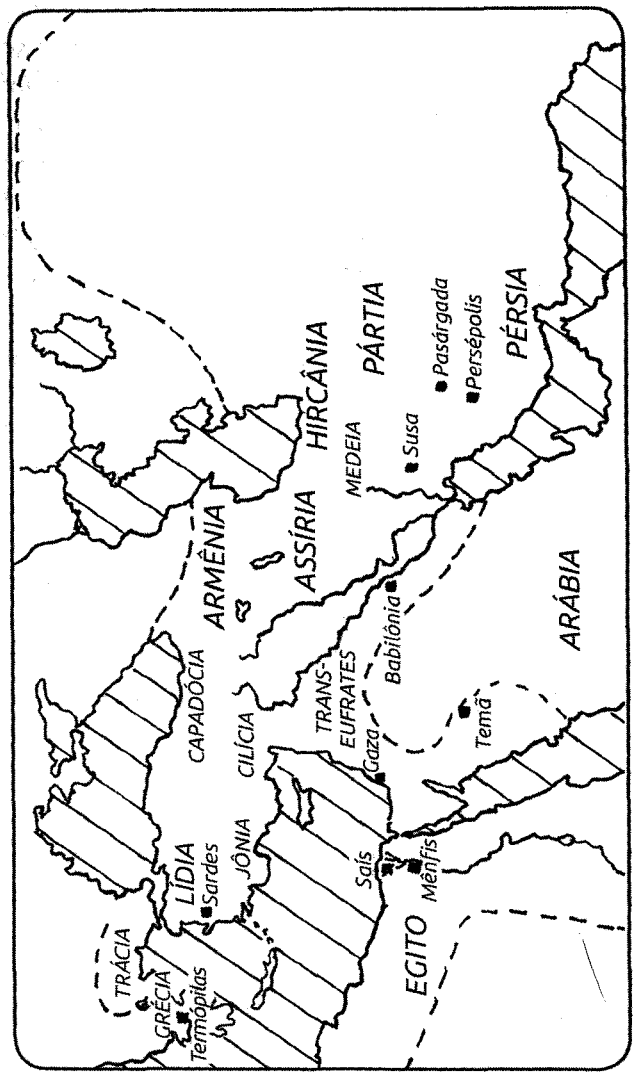
[12] Armin STEIL, *Krisensemantik: Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung*, Opladen: Leske und Budrich, 1993.

A *atitude profética* consiste em considerar a crise como o início de uma nova era; seus defensores são marginais, mas capazes de comunicar suas convicções. A postura dos representantes conservadores das estruturas sociais desmoronadas depende da *atitude sacerdotal*; aqui, a maneira de superar a crise e de voltar às origens sacrais da sociedade dadas por Deus é ignorar a nova realidade. Quanto à postura *mandarinal*, esta exprime a escolha dos altos funcionários, tentando compreender a nova situação e procurando se acomodar para conservar seus antigos privilégios. Os "mandarins" querem objetivar a crise numa construção histórica que forneça os motivos do desmoronamento das antigas estruturas sociais. Podemos resumir as três atitudes no quadro seguinte:

	Profeta	**Sacerdote**	**Mandarim**
Situação	Marginal	Representante do antigo poder	Alto funcionário
Legitimação	Conhecimento pessoal	Tradição	Nível de instrução intelectual
Semântica da crise	Esperança de um futuro melhor	Retorno às origens	Construção de uma história
Referência	Utopia	Mito	"História"

Encontramos facilmente essas três atitudes na Bíblia hebraica e nas interpretações da destruição de Jerusalém dadas por ela. Imagina-se, frequentemente, que essas interpretações foram escritas durante o período dito exílico (587-539).[13] Talvez seja mais lógico pensar que esses textos datam da época persa, quando as condições socioeconômicas estavam mais estabilizadas.

[13] Essa delimitação cronológica é, aliás, enganadora porque, embora a queda do Império neobabilônio implique a possibilidade das populações exiladas pelos babilônios voltarem para suas terras, muitos judeus permaneceram na Babilônia e também no Egito, dois lugares que virão a ser centros intelectuais do judaísmo.



A extensão do império persa.

Em 539 antes de nossa era, Ciro II (559-529), sustentado pelo clero de Marduque (o deus principal do panteão babilônico), descontente com a política religiosa de Nabonido, toma Babilônia e estende seu império, que se caracteriza por certa tolerância perante as populações submissas: é dada permissão aos exilados de retornar às suas terras, de restaurar e praticar cultos locais. Um número importante de textos bíblicos que procura explicar a destruição de Jerusalém e o papel de Yhwh nessa catástrofe veio à luz entre os intelectuais judeus da *Golah* babilônica.

"A história deuteronomista": o caminho para o monoteísmo

O equivalente bíblico da posição dita do "mandarim" diante da crise é a Escola deuteronomista. Seus membros são descendentes dos escribas e de outros funcionários da corte judaica, cujos predecessores acompanharam ou até deram início à reforma de Josias. Esse grupo é obcecado pelo fim da monarquia e pela deportação das elites de Judá, e busca explicar o exílio construindo uma história de Yhwh e de seu povo, desde os inícios sob Moisés até a destruição de Jerusalém e a deportação da aristocracia — é essa a história que a Bíblia hebraica relata do Deuteronômio até os livros dos Reis.[14]

Para fazer isso, os deuteronomistas reveem os antigos rolos da época assíria e constroem, assim, uma história coerente, dividida em diferentes períodos (Moisés, a conquista da terra sob Josué, a época dos Juízes, os chefes carismáticos que precedem a realeza, o advento da monarquia, a época dos dois reinos, a história de Judá depois da queda de Samaria até a de Jerusalém). Trata-se de apresentar todos os acontecimentos negativos — a divisão da realeza em Reino de Judá e Reino de Israel ou as invasões assíria e babilônica — como consequências "lógicas" da desobediência do povo e de seus chefes à vontade de Yhwh. Ora, a vontade de Yhwh está justamente expressa no livro do Deuteronômio, que lembra a "aliança"[15] ou o tratado original entre Yhwh e Israel. É o próprio Yhwh que provocou a invasão babilônica para punir Judá pelo culto que prestava a outras divindades (2Rs 24,3 e 30). Os deuteronomistas buscavam, assim, opor-se à ideia segundo a qual Marduque e os outros deuses babilônicos teriam vencido Yhwh. Assim, a "história deuteronomista" constituiu o primeiro ensaio de escritura de uma história completa de Israel e de Judá, das origens até o fim.

Existem, na Antiguidade, outros exemplos de uma ligação entre uma situação de crise e a historiografia. Tucídides, por exemplo, escreve a *História da guerra do Peloponeso,* no século V antes de nossa era, para "aqueles que desejam um conhecimento exato do passado, para ajudá-los a interpretar o futuro" (1.22). Da mesma forma, Heródoto compõe sua *História* a fim de dar as razões das guerras persas e de seus dramas.[16] Evidentemente, a história deuteronomista não é uma obra de historiografia ou de história no sentido moderno do termo tal como foi explicitado por Leopold von Ranke, no século

[14] Para mais detalhes, ver Thomas ROMER, *La Première Histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'ouevre,* Genebra: Labor et Fides, 2007.

[15] A palavra hebraica *bĕrît* é normalmente traduzida por "aliança". De fato, ela cobre o mesmo campo semântico que a palavra assíria *adê,* significando tratado ou juramento de lealdade.

[16] Ver a introdução do livro I.

XIX ("o que realmente se passou");[17] ela permanece como uma tentativa de construir o passado para explicar o presente.

O exílio e a deportação são o tema global dessa história que religa as diversas tradições e períodos para chegar ao fim da monarquia, à destruição de Jerusalém e à perda da terra, acontecimentos que, segundo os deuteronomistas, resultam da cólera de Yhwh contra seu povo e seus chefes. Judá e Jerusalém não podem escapar do ataque babilônico porque é o próprio Yhwh que enviou esse exército para aniquilar Judá e Jerusalém:

> (2) Mandou contra ele tropas de caldeus, tropas de arameus, tropas de moabitas e tropas de amonitas; incitou-os contra Judá para destruí-lo, conforme a palavra que Yhwh havia pronunciado por intermédio de seus servidores, os profetas.(20) Isso aconteceu a Judá unicamente por causa da ira de Yhwh, que queria rejeitá-lo de sua presença (2Rs 24).

Com essa afirmação, os autores da história deuteronomista queriam mostrar que a queda de Jerusalém não significava que os deuses babilônicos tinham vencido o deus nacional de Judá. Se Yhwh tinha utilizado o rei da Babilônia e seus deuses, isso significava, também, que ele os controlava, que eles eram seus instrumentos. Ora, essa ideia prepara o caminho para as afirmações muito claramente "monoteístas" que se encontram nos últimos retoques da história deuteronomista.

Numerosos textos do Deuteronômio prescrevem a seus destinatários "não correr atrás de outros deuses". Nesses textos, a perspectiva é claramente monolátrica. Dos "outros deuses" não se nega a existência, somente se proíbe aos israelitas irem atrás deles, provável alusão às procissões em que se levavam estátuas divinas. Nos textos mais recentes, acrescentados durante a época persa, insiste-se, em compensação, no fato de que Yhwh é o único Deus, e que não existem outros ao seu lado: "Reconhece hoje e medita em teu coração: Yhwh é o único Deus, tanto no alto do céu, como cá embaixo, na terra. Não existe outro!" (Dt 4,39).

Mas, se Yhwh é não só a divindade tutelar de Israel, mas também o único "verdadeiro Deus" do universo, como afirma o capítulo 4 do Deuteronômio, como explicar, então, que ele entretenha uma relação privilegiada com Israel? Para os deuteronomistas, a resposta se encontra na ideia da eleição: Yhwh escolheu Israel como seu povo particular, entre todas as nações. Nos textos monoteístas tardios do livro do Deuteronômio, a afirmação de que Yhwh criou o céu e a terra está muitas vezes ligada à afirmação da eleição de Israel:[18]

---

[17] Mesmo que essa famosa fórmula (*"wie es eigentlich gewesen"*) devesse ser traduzida, de preferência, por "como era essencialmente"; ver Richard J. EVANS, *In Defense for History*, Londres: Granta Books, 1997, p. 17.

[18] Isso foi demonstrado por Rolf RENDTORFF, "Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie", in Jörj JEREMIAS e Lothar PERLITT(orgs.), *Die Botschaft und die Festschrift für Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, p. 75-86.

> (14) Vê: é a Yhwh teu Deus que pertencem os céus e os céus dos céus, a terra e tudo o que nela existe. (15) Contudo, foi somente com teus pais que Yhwh se ligou, para amá-los! E depois deles escolheu dentre todos os povos a sua descendência — vós próprios! — como hoje se vê. (16) Circuncidai, pois, o vosso coração[19] e nunca mais reteseis vossa nuca. (17) Pois Yhwh, vosso Deus, é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores, o Deus grande, o valente, o terrível, que não faz acepção de pessoas e não aceita subornos (Dt 10).

Assim, para os deuteronomistas, Yhwh é certamente o deus que reina sobre todos os povos, mas mantém uma relação particular com Israel. É uma maneira notável de manter a antiga ideia de Yhwh como um deus nacional, ou tutelar, afirmando, ao mesmo tempo, que ele é o único verdadeiro deus.

O monoteísmo do Dêutero-Isaías

A reflexão monoteísta mais avançada da Bíblia hebraica se encontra na segunda parte do livro de Isaías (capítulos 40-55), geralmente chamada de Dêutero-Isaías. Trata-se de uma coleção de oráculos anônimos cuja redação se estende pelo menos por dois séculos[20] e cujo núcleo é constituído por um texto de propaganda celebrando a chegada do rei persa, Ciro II, à Babilônia, em 530 antes de nossa era. Esse núcleo se inspira muito no "Cilindro de Ciro", no qual o rei persa se faz celebrar (pelo clero de Marduc) como tendo sido escolhido por Marduc para governar os povos e restaurar a paz.[21] Enquanto o Cilindro de Ciro afirma que Marduc tomou Ciro pela mão, em Is 45,3 lê-se: "Assim diz Yhwh a seu ungido, a Ciro que tomei pela destra"; como Marduc "nomeia" Ciro, também Yhwh o chama pelo nome. O cilindro afirma que Marduc "submeteu a seus pés a terra de Guti e as tropas dos medas", Is 45,1 afirma que Yhwh escolheu Ciro "para subjugar a ele as nações". Segundo o cilindo, Marduc "o fez apascentar com justiça e retidão"; Yhwh diz de Ciro: "é meu pastor" (Is 44,28). No cilindro, é dito que Marduc irá sempre a seu lado, enquanto Yhwh promete a Ciro: "Eu mesmo irei na tua frente" (Is 45,2). O cilindro insiste no fato de que Ciro traz de volta as populações exiladas: "Eu reuni todas as pessoas e as reconduzi", o que corresponde ao discurso de Yhwh sobre o rei persa: "Ele reconduzirá meus exilados às suas localidades" (Is 45,13). O autor desse

[19] Dt 10,16 como 30,6 sublinham o tema da "circuncisão do coração"; isso poderia reenviar a uma polêmica contra a tentativa sacerdotal de transformar o ritual da circuncisão em sinal distintivo do judaísmo nascente.

[20] Odil H. STECK, *Gottesknecht und Zion. Gesammelt Aufsätze zu Deuterojesafa*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

[21] Para uma tradução em inglês, ver <www.britishmuseum.org/explore/highlights/articles/c/cyrus_cylinder_-_translation.aspx> (consultado em 17.12.2013).

texto demonstra um grande universalismo ao apresentar Ciro como messias de Yhwh, inspirando-se na propaganda do rei persa que, por sua vez, retoma a ideologia real assírio-babilônica.

Outros textos do Dêutero-Isaías vão mais longe propondo — e este é um caso único na Bíblia hebraica — uma "demonstração teórica" do monoteísmo. Nos primeiros capítulos da coleção, os povos e seus deuses são convocados a se apresentar diante de Yhwh para que reconheçam que não há Deus além de Yhwh: "a fim de que se saiba, desde o nascente do sol até o poente, que, fora de mim, não há ninguém! Eu sou Yhwh e não há nenhum outro!" (Is 45,6). Todas as outras divindades não passam de quimeras, de "madeira a ser queimada" (Is 44,15). O autor zomba do comércio de estátuas de divindades cuja única utilidade é enriquecer os artesãos: "Os que modelam ídolos nada são, as suas obras preciosas não lhes trazem nenhum proveito! ... quem fabrica um deus sem nenhum lucro?" (Is 44,9-10). Essa demonstração da unicidade de Yhwh, que o Dêutero-Isaías identifica frequentemente com El,[22] é apresentada como uma espécie de revolução teológica. A manifestação de Yhwh como único Deus, de todos os povos e do universo, equivale a uma nova revelação:

> (14)Assim diz Yhwh, o vosso Redentor, o Santo de Israel: "Por vossa causa enviei uma expedição à Babilônia, e os fiz todos saírem como fugitivos, os caldeus nos seus navios onde ressoavam suas aclamações.(15) Eu sou Yhwh, o vosso Santo, o criador de Israel, o vosso rei. (16) Assim diz Yhwh, aquele que abre um caminho pelo mar, uma vereda por meio das águas impetuosas, (17) aquele que mobiliza carros e cavalos, um exército de homens de valor, todos unidos. Ei-los prostrados para não tornarem a levantar-se; extinguiram-se, foram apagados como uma mecha. (18) Não fiqueis a lembrar coisas passadas, não vos preocupeis com acontecimentos antigos.(19) Eis que vou fazer uma coisa nova, ela já vem despontando: não a percebeis? Com efeito, estabelecerei um caminho no deserto e rios em lugares ermos, a fim de dar de beber ao meu povo, o meu eleito. (20) Os animais selvagens me honrarão, os chacais e os avestruzes, porque fiz jorrar água no deserto, e rios nos lugares ermos, a fim de dar de beber a meu povo, o meu eleito. (21) O povo que formei para mim proclamará o meu louvor (Is 43).

A exortação para não mais se lembrar dos primeiros acontecimentos pode ser lida como uma crítica do discurso deuteronomista, obcecado pela

[22] Que, sem dúvida, tem aqui o sentido de "deus" em geral.

destruição de Jerusalém e o exílio.[23] Para o autor dessa passagem, essa página foi virada, e Yhwh vai manifestar seu poder instaurando um "novo Êxodo" e fazendo sair (*via* o rei Ciro) os exilados da Babilônia.[24] O monoteísmo do Dêutero-Isaías insiste, como o discurso deuteronomista, no fato de que o Deus único mantém uma relação especial com Israel. Mas tal como ele se exprime nos capítulos 40 a 55 do livro de Isaías, ele ensaia, também, resolver dois problemas maiores da afirmação de um deus único: a questão das funções "femininas" do divino e a da origem do mal.

A integração ou a destituição do feminino no discurso monoteísta

A emergência do monoteísmo é acompanhada, ao mesmo tempo, da desaparição da deusa que os partidários da reforma de Josias já tinham querido banir do culto oficial de Jerusalém. Essa destituição da deusa se reflete, talvez, numa visão do profeta Zacarias (Zc 5,5-11).[25] Ele vê uma mulher chamada *rish ʿāh* ("impiedade")[26] fechada num alqueire, que é levado para fora do país por duas mulheres aladas, e conduzida para a Babilônia onde ela terá um santuário e ficará imobilizada sobre o seu pedestal. Essa visão pode ser compreendida como uma metáfora da destituição do culto da deusa de Judá, cujo único lugar possível se encontra, daí em diante, entre os povos pagãos.[27]

Entretanto, essa desaparição da deusa levanta o problema da gestão do feminino nessa "nova" religião monoteísta, que é o judaísmo nascente. De um lado, Yhwh se torna o Deus único e transcendente, mas, de outro, ele guarda seus títulos masculinos, como "senhor", "rei", "mestre" etc. Não é por acaso que se encontram, no Dêutero-Isaías, que exprime mais claramente a ideia monoteísta, inúmeras imagens femininas aplicadas a Yhwh. Assim ele responde, pela boca do profeta, ao medo de que ele tenha esquecido seu povo: "Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho de seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem, eu não me esqueceria de ti" (Is 49,15). A atitude de Yhwh em relação ao povo judeu é comparada, aqui, com o amor de uma mãe pelas suas crianças. Assim, também, nos versículos 2 e 24 do capítulo 44, Yhwh

[23] Jean-Daniel MACCHI, "'Ne ressassez plus les chose d'autrefois'. Isaías 43,16-21, um surpreendente olhar dêutero-isaiano sobre o passado", *Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft*, 121, 2009, p. 225-241.

[24] A vitória de Yhwh contra os babilônios é descrita com as mesmas imagens da derrota do faraó e de seu exército descrita no livro do Êxodo.

[25] Ver a este respeito Diana V. EDELMAN, "Proving Yahweh killed his wife (Zechariah 5:5-11)", *Biblical Interpretation*, 11, 2003, p. 335-344.

[26] A palavra *rish ʿāh* poderia talvez ser compreendida como um jogo de palavras com o nome da deusa Aserá *('aśērāh)*.

[27] A deportação da deusa para a Babilônia reflete, sem dúvida, que a grande deusa (Ishtar) é originária da Mesopotâmia, para onde ela deve, segundo Zacarias 5, definitivamente retornar.

se apresenta como aquele que formou Israel em seu seio materno. Como, aliás, também em Is 46,3. A metáfora do parto está ainda presente em Is 42,14. Nesse versículo, o exílio dos judaítas é explicado pelo fato de Yhwh ter permanecido inativo. Mas essa época terminou e ele vai agir: "Como uma mulher que está em parto vou soprar, respirar e aspirar ao mesmo tempo". O retorno da comunidade exilada à sua terra é apresentado como um novo nascimento e Yhwh se assemelha à deusa-mãe que cria de novo em dores do parto. No entanto, no versículo precedente (v. 13), esse mesmo Yhwh surge como um guerreiro que persegue seus inimigos. Temos, aqui, a passagem de um deus guerreiro, masculino, para a imagem de um deus maternal que concebe seu povo. Uma passagem comparável se encontra no poema inserido no fim do livro do Deuteronômio, no capítulo 32, poema que provém de um autor contemporâneo do Dêutero-Isaías, onde Yhwh aparece primeiro como pai: "Não é ele teu pai, quem te deu a vida?" (v. 6). Mas, em seguida, encontramos esta acusação: "Esqueceste o Deus que te deu à luz" (v. 18).[28] Assim Yhwh aparece, ao mesmo tempo, como pai e mãe de Israel.

Nos últimos capítulos do livro de Oseias, que foram retrabalhados, até mesmo reescritos, na virada do século VI para o século V antes de nossa era, observa-se igualmente a integração do feminino em Yhwh.[29] Assim, o capítulo 11 retoma funções e representações de Ishtar e as integra no discurso sobre Yhwh.[30] Nos versículos 3 e 4, Yhwh aparece claramente como mãe cuidadora: "(3) Fui eu quem ensinou Efraim a caminhar, eu os tomei em meus braços, mas não reconheceram que eu cuidava deles. (4) [...] eu era para eles como os que levantam uma criancinha contra o seu rosto, eu me inclinava para ele e o alimentava". É Yhwh quem ensina Efraim (isto é, Israel) a andar, levanta-o como um bebê, contra seu rosto, protege-o e o alimenta. No versículo 9 do capítulo 14, Yhwh é comparado a uma "árvore fértil" ("Eu sou como um cipreste verdejante, é de mim que procede o teu fruto"), símbolo da deusa Aserá. O início desse versículo talvez tenha sido acidentalmente, ou mesmo voluntariamente, tornado obscuro; segundo Julius Wellhausen, a versão primitiva dessa passagem teria se iniciado com esta afirmação de Yhwh: "Eu é que sou seu 'Anat' e seu 'Aserá'".[31] Se essa conjectura é legítima, teríamos aqui outra indicação da vontade de integrar as funções das deusas em Yhwh.

[28] O sentido preciso do verbo utilizado é: "parir em dores", que se encontra, aqui, no particípio masculino.

[29] Ver Marie-Theres WACKERT, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*, Fribourg-Bâle-Vienne: Herder, 1996.

[30] Martti NISSINEN, *Prophetie, Redaction und Fortschr eibung im Hoseabuch: Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11*, Kevelaer-Neukirchen Vluyn: Butzon & Bercker-Neukirchener Verlag, 1991, p. 268-276.

[31] Julius WELLHAUSEN, *Die Kleinen Propheten. Skizzen und Vorarbeiten*, 5, Berlin: Töpelman, 1963 [1889 3ª ed.], p. 134.

O documento sacerdotal, que vamos evocar logo mais, abre-se com a narrativa da criação do mundo, dos animais e dos homens, por Deus. Quando este projeta criar o ser humano, ele diz querer criá-lo à sua "imagem". E a execução dessa decisão é narrada assim: "Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou" (Gn 1,27). O fato do ser humano à imagem de Deus ser masculino e feminino pode refletir a retomada da ideia tradicional do casal divino (Yhwh e Aserá) transposta para o casal humano ou, então, é Deus mesmo que contém em si as funções masculina e feminina.[32]

Outra maneira de compensar a desaparição da deusa encontra-se através da personificação do conceito de sabedoria (*ḥokmāh*) que se observa desde o fim da época persa e, sobretudo, na época helenística.[33]

No capítulo 8 do livro dos Provérbios, a Sabedoria toma a palavra e se apresenta como uma deusa que se encontra ao lado de Yhwh antes mesmo da criação do mundo:

> (22) Yhwh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos. (23) Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra. (24) Quando os abismos não existiam, eu fui gerada [...] (30) Eu estava junto com ele, como o mestre de obras, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincando em sua presença: brincava na superfície da terra, e me alegrava com os homens.

A sabedoria aparece, nesse texto, como uma filha de Yhwh, gerada por ele para acompanhá-lo por ocasião da criação do universo e, de alguma forma, como mediadora entre Yhwh e os homens. Assim, a deusa não desapareceu totalmente, e volta sob outras formas.[34]

O monoteísmo diante da questão do mal

Numa concepção politeísta, onde o destino do universo depende da atuação de uma multidão de divindades, a irrupção do mal, do sofrimento, pode ser atribuída a deuses ou a demônios maléficos que o homem trata de apaziguar ou dos quais ele tenta se proteger por meio de amuletos ou outros artifícios. Numa concepção politeísta, admite-se que os deuses são imprevi-

[32] Isso é mais fácil porque o autor do capítulo 1 do Gênesis utiliza o termo *'ĕlōhîm*, que pode ser compreendido tanto no singular como no plural.

[33] Observa-se fenômeno comparável no Egito onde a *ma'at*, primeiro um conceito exprimindo a ordem justa do mundo, transforma-se em uma jovem deusa, com pluma na cabeça, símbolo da *ma'at*.

[34] Mais tarde observa-se no judaísmo uma evolução similar quanto à ideia de *shekina*, que significa, antes de tudo, a presença divina entre os homens, mas que assume também a forma de uma hipóstase.

síveis e que sua atuação em relação aos humanos pode ser nefasta, sem que estes últimos tenham necessariamente cometido uma falta contra eles. Mas desde que existe um só deus, a questão da origem e do porquê do mal se coloca com acuidade. Os textos bíblicos dão respostas diferentes a esse problema.

Em alguns textos, sustenta-se que o mal e o sofrimento são punições divinas para aqueles que cometeram atos reprováveis. Essa teologia da retribuição é, entretanto, muitas vezes posta em questão. No livro de Jó, por exemplo, o autor mostra que Jó, ao contrário do que afirmam seus amigos, não admite que mereça a punição que está sofrendo. Entretanto, ele não dá resposta sobre a origem do mal que Yhwh envia a Jó.[35] Do mesmo modo, a narrativa da criação que abre o livro do Gênesis constata que as trevas, a desordem e o abismo, símbolos do mal ou do caos primordial, não são criados por Deus, mas "dominados" por ele, porque ele os integra na criação. Esses textos concedem, portanto, certa autonomia ao mal, sem, no entanto, desenvolver um sistema teológico dualista.

O Dêutero-Isaías, no entanto, propõe uma solução radical ao afirmar que foi o próprio Yhwh que criou o mal:[36]

> Eu sou Yhwh, e não há nenhum outro, fora de mim não há Deus. Embora não me conheças, eu te pus o cinturão,[37] a fim de que se saiba desde o nascente do sol até o poente que, fora de mim, não há ninguém: Eu sou Yhwh e não há nenhum outro! Eu formo a luz e crio as trevas, faço o bem (*šalôm*)[38] e o mal (*ra'*): sim eu, Yhwh, faço tudo isso (Is 45,5-7).

Esse texto é praticamente o único em toda a Bíblia hebraica[39] a afirmar explicitamente que Deus não somente criou o *šalôm*, a ordem harmoniosa, mas também o seu contrário, o mal ou o caos. Para o Dêutero-Isaías, que se aproxima mais da atitude profética, segundo o modelo de A. Steil, trata-se de insistir no fato de que todos os poderes, mesmo os que são nefastos, encontram sua origem em Yhwh e estão sob seu controle. Visto que só há um Deus e que, fora dele, não há nada (v. 5), nada pode escapar a esse Deus. Entretanto, no contexto dos escritos bíblicos, essa afirmação permanecerá marginal.

---

[35] No quadro narrativo que envolve os capítulos 1-2 e 42, os sofrimentos de Jó resultam de uma competição entre Yhwh e o Adversário (*"satanás"*), um agente provocador da corte celeste sobre o qual vamos voltar.

[36] Martin LEUENBERGER, *"Ich bin Jhwh und keiner sonst": der exclusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes. 45, 1-7*, Stuttgart: kbw Bibelwerk, 2010.

[37] Trata-se do rei persa Ciro.

[38] Essa expressão, frequentemente traduzida por "paz", significa a ordem justa onde tudo está no seu lugar, em estado perfeito, sem perturbação.

[39] Só Coélet (o Eclesiastes), dois séculos mais tarde, irá no mesmo sentido, aconselhando seus leitores: "Em tempo de felicidade, sê feliz, e no dia da desgraça reflete: Deus faz tanto um como o outro, para que o homem não possa saber o que virá depois dele" (7,14).

O monoteísmo do meio sacerdotal

A terceira categoria de reação à crise, segundo o modelo de A. Steil, é a do "sacerdote". Essa atitude corresponde, com efeito, ao que se chama de escrito sacerdotal, um conjunto de escritos redigidos por membros do clero, na Babilônia, ou em Jerusalém, no início da época persa. O escrito sacerdotal pode ser reconstruído muito facilmente; ele se compõe de textos que se encontram hoje no Pentateuco, nos livros do Gênesis, do Êxodo e na primeira parte do livro do Levítico.

Para o meio sacerdotal, só conta o tempo das origens (origem do mundo, tempo dos Patriarcas e de Moisés). Ao contrário da história deuteronomista, o escrito sacerdotal não se interessa pela história da monarquia, nem pela perda da terra. Para ele, tudo é dado, estabelecido desde as origens: a interdição de consumir o sangue (regra estabelecida depois do Dilúvio), a circuncisão (ritual ordenado a Abraão), a Páscoa (na ocasião da saída do Egito), assim como as leis rituais e sacrificiais, e tudo que é revelado ao povo no deserto, por intermédio de Moisés. A primeira edição desse escrito sacerdotal, que foi aumentada em seguida, terminou, provavelmente, com o ritual do Yom Kippur (o "Dia do Perdão"), que se encontra no capítulo 16 do livro do Levítico[40] e que insiste na possibilidade de purificar regularmente o santuário e a comunidade por intermédio do sumo sacerdote. Em oposição ao discurso deuteronomista, que insiste numa segregação estrita entre o povo de Yhwh e os outros povos, o meio dos sacerdotes apresenta um discurso monoteísta inclusivo que busca definir o lugar e o papel de Israel e de Yhwh no meio de todos os povos e de seus respectivos deuses. Com esse objetivo, ele desenvolve, com a ajuda dos nomes divinos, "três círculos", ou três etapas da manifestação de Yhwh.[41]

Nas narrativas sacerdotais das origens do mundo e da humanidade assim como do Dilúvio, Yhwh se revela a toda a humanidade como "*ʾĕlōhîm*". Essa palavra pode ser traduzida por "(um) deus", " deuses", até mesmo por "Deus". É provavelmente o meio sacerdotal, o primeiro a utilizar o termo *ʾĕlōhîm* no sentido de "Deus (único)",[42] como se pode ver muito bem na narrativa da criação, no primeiro capítulo do livro do Gênesis. Esse nome é, ao mesmo

[40] Christophe NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 340-378.

[41] A teoria dessa ideia se encontra na versão sacerdotal da revelação de Yhwh a Moisés, no capítulo 6 do livro do Êxodo: "(2) Deus falou a Moisés e lhe disse: "Eu sou Yhwh. (3) Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como El Shaddai; mas pelo meu nome Yhwh, não lhes fui conhecido". Esse texto remete ao capítulo 17 do Gênesis, que pertence igualmente à narrativa sacerdotal e onde Yhwh se apresenta a Abraão como "El Shaddai". Antes dessa revelação a Abraão, os redatores sacerdotais utilizam o termo *ʾĕlōhîm*.

[42] Albert DE PURY, "Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. *'Elohîm* als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch", in Jan Christian GERTZ, Konrad SCHMID et Markus WITTE (dir.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Berlin-New York: De Gruyter, 2002, p. 25-47.

tempo, um singular e um plural. De certa maneira, todos os deuses podem ser manifestações do único deus.

Para o meio sacerdotal, isso significa que todos os povos, rendendo culto a um deus criador, veneram, sem saber, o deus que se manifestará, mais tarde, a Israel sob o nome de Yhwh.

Aos patriarcas e a seus descendentes, Yhwh se revela, segundo o escrito sacerdotal, como sendo "El Shaddai". O meio sacerdotal utiliza esse nome para explicar que o deus que se revelou a Abraão deve, por consequência, ser conhecido também de Ismael, o primeiro filho de Abraão, ancestral das tribos árabes, e de Esaú, o neto de Abraão e ancestral dos edomitas. Recorrendo a "El Shaddai", os redatores sacerdotais utilizam um nome que eles apresentam como arcaico, mas que era, na sua época, ainda um nome divino venerado na Arábia.[43]

Somente a Moisés e, por seu intermédio, a Israel, é que Deus se revelará sob o nome de "Yhwh". Eis aí o privilégio só de Israel, que pode, assim, render a esse deus o culto adequado. Entretanto, Israel não deve se "aproveitar" desse conhecimento; daí a interdição formulada durante a segunda parte da época persa, de pronunciar o nome de Yhwh.

Essa exposição sacerdotal supõe, também, que os vizinhos imediatos de Israel, em relação de parentesco com "Israel" *via* Abraão e Jacó, isto é, as tribos árabes (*via* Ismael), os moabitas, amonitas (*via* Ló) e edomitas (*via* Esaú), são mais próximos de Israel do que as nações longínquas.[44]

Segundo a narrativa sacerdotal, todas as instituições cultuais e rituais são dadas aos Patriarcas e a Israel antes da organização política de Israel, o que quer dizer que não há necessidade nem de terra, nem de reino para poder venerar Yhwh de maneira adequada. Esse desacoplamento do culto de Yhwh das instituições políticas e da ligação com a terra prepara, de certa maneira, a ideia de uma separação entre o domínio do religioso e o domínio do político.

Essas instituições concernem diferentemente às diversas partes da humanidade: a interdição do sangue, após o Dilúvio, deveria se aplicar, segundo o meio sacerdotal, ao conjunto da humanidade sob a autoridade de "Elohim"; a circuncisão deveria se aplicar (e se aplica, de fato) a todos os descendentes de Abraão que veneram "El Shaddai"; enfim, a Páscoa, os

[43] Ernst AXEL KNAUF, "El Šaddai — der Gott Abrahams? ", *Biblische Zeitschrift*, 29, 1985, p. 97-105.

[44] Essa proximidade é igualmente posta em cena na narrativa sacerdotal da instituição da circuncisão, em Gênesis 17, que é apresentada como sinal da aliança entre Yhwh e Abraão. Essa circuncisão não diz respeito apenas a Isaac, mas também a Ismael, o que reflete o conhecimento, pelo autor sacerdotal, dessa prática entre as tribos árabes. O fato de Ismael ser circuncidado aos treze anos de idade e Isaac no oitavo dia após seu nascimento assinala, no judaísmo, a evolução de um rito de passagem ligado à puberdade para um rito que marca a entrada do recém-nascido em uma comunidade.

rituais sacrificiais e as prescrições alimentares, bem como o *yom kippur*, são ritos específicos pelos quais Israel presta culto ao deus único que se revelou a Israel *via* Moisés, sob o nome de Yhwh.

Assim se elaboram, no início da época persa, diferentes discursos que redefinem a veneração de Yhwh como deus único, afirmando, ao mesmo tempo, sua relação específica com Israel. Resta a questão das possíveis influências persas sobre a redefinição do deus Yhwh.

As influências persas no monoteísmo bíblico

É muito difícil ter uma ideia clara do sistema religioso adotado pelos soberanos aquemênidas.[45] A isso se acrescenta o problema da datação e da origem de Zoroastro, bem como o de sua "mensagem" original. A reconstrução da história da composição do Avesta, o livro sagrado do mazdeismo e do zoroastrismo, que o sucedeu, cujo manuscrito mais antigo data do século XIII, lembra, sob muitos aspectos, os problemas diante dos quais se encontram os exegetas da Bíblia hebraica. Parece, atualmente, pouco provável que tenha existido um *corpus* mazdeano escrito na época dos aquemênidas, embora a maioria dos pesquisadores pareça muito confiante em fazer remontar os Gâthâs (os ditos de Zoroastro) ao início do primeiro milênio antes de nossa era. E mesmo que seguíssemos os "minimalistas", aqueles que partem da tradição segundo a qual Zoroastro teria vivido 258 anos antes de Alexandre, isso não poria em questão a existência de certa forma de mazdeismo na época aquemênida. O mazdeismo é claramente atestado no quadro da religião real oficial após Dario (521-486), que, na inscrição de Behistum, legitima seu reino pela vontade e o apoio de Ahura Mazda; na inscrição de Elvend, ele o chama de "o grande deus que criou esta terra aqui, que criou o céu acolá, que criou o homem, que criou a felicidade para o homem".[46] Entretanto, ao lado de Ahura Mazda, são mencionados "todos os outros deuses que existem". Parece, também, que os soberanos persas tinham permitido aos súditos de seu império a veneração das divindades locais. Pode-se, então, a justo título, indagar se convém falar de monoteísmo para tal constelação, a menos que se queira postular que o mazdeismo dos persas constituía uma espécie de monoteísmo sincretista ou inclusivo, que considerava as outras divindades como manifestações locais de Ahura Mazda.

[45] Pra uma primeira orientação, ver Geo WIDENGEN, *Las Religions de l'Iran*, Paris, Payot, 1968; Muhammad A. DANDAMAEV et Vladimir G. LUKONIN, *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Josef WIESEHÖFFER, *Das antike Persien. Von 550 v.Chr. bis 650 n. Chr.*, Dusseldorf – Zurich: Arteis & Winkle, 2005 [1993].

[46] Para uma tradução em francês dessas inscrições, ver Pierre LECOQ, *Les Inscriptions de la Perse achéménide*, Paris: Gallimard, 1997, p. 187-218, aqui p.217.

Em compensação, não há dúvida nenhuma de que os autores do livro de Esdras e de Neemias insistem bastante numa ligação muito forte e positiva entre o Império persa e os protagonistas, o governador Neemias e o escriba e sacerdote Esdras. Neemias é apresentado como um funcionário real em Susa (Ne 1,1), a capital do Império aquemênida, e como um copeiro real, o que implica um alto *status* social;[47] quanto a Esdras, escriba e sacerdote na Babilônia, é reconhecido na sua função pela autoridade real. Segundo o capítulo 7 do livro de Esdras, ele vem a Jerusalém para proclamar uma lei que é, ao mesmo tempo, do "Deus dos céus" (v. 12) e a "lei do rei" (v. 26). Pouco importa neste contexto saber se esses dois personagens são históricos ou fictícios;[48] eles simbolizam, de uma maneira ou de outra, a ideia de uma colaboração estreita entre as autoridades judaicas e persas. Aliás, nenhum texto da Bíblia hebraica assume abertamente uma posição crítica em relação a um soberano aquemênida. Nos livros de Esdras e de Neemias, os reis persas aparecem como instrumentos de Yhwh, soberanos esclarecidos, que permitem e favorecem a restauração do culto javista em Jerusalém. Pode-se, então, dizer que o judaísmo nascente da época persa aceita a ideia de uma *translatio imperii* (como se dirá, na Idade Média, para falar de uma transferência de poder) em benefício dos reis aquemênidas.[49]

A questão de uma influência direta do mazdeísmo sobre o judaísmo nascente é mais difícil de resolver. Constata-se, por exemplo, em numerosos salmos da época persa, assim como em outros textos, que Yhwh é apresentado no trono no meio da assembleia celeste, ultrapassando todos os outros deuses que são, de fato, degradados em "anjos" ou "santos" (Sl 89, 6 e 103,20). Essa manutenção do antigo panteão pode ser explicada, pelo menos parcialmente, por uma dupla influência persa: Yhwh é apresentado na imagem do grande rei persa, que, de fato é o único verdadeiro rei dominando todos os reis dos outros povos;[50] mas Yhwh, igualmente, também corresponde, dessa maneira, ao Ahura Mazda que, pelo menos depois da reforma zoroastriana, encontra-se como único verdadeiro Deus soberanamente estabelecido no topo do panteão tradicional.

Por outro lado, é unanimemente reconhecido que a figura de Satã enquanto membro duma corte celeste só é atestada, nos textos bíblicos, a partir da época persa. De fato, ele aparece no prólogo do livro de Jó, onde

[47] Lester L. GRABBE, *Ezra-Nehemiah*, Londres – New York: Routledge, 1998, p. 160.

[48] Nesse sentido, ver Herbert NIEHR, "Religio-historical aspects of the "early post-Exilic" period", in Bob BECKING et Marjo C. A. KORPEL , (dir.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 1999, p. 228-244, p. 243. A historicidade da figura de Esdras coloca, com efeito, alguns problemas; a de Neemias parece mais plausível.

[49] Para mais detalhes, ver Albert DE PURY et Thomas RÖMMER, "Terres d'exil et terres d'accueil. Quelques reflexions sur le judaisme postexilic face à la Perse e à l'Egipte", *Transeuphratène* , 9, 1995, p. 25-34, p. 29-30.

[50] Como o mostram muito bem o relevo e as inscrições de Behistun descrevendo as conquistas de Dario.

Yhwh está no trono, no céu, cercado de seus ministros, entre os quais há um "*satã*", um "adversário",[51] que se assemelha um pouco aos agentes secretos dos reis persas. A figura de *satã* foi inserida no prólogo do livro de Jó para desculpar Yhwh de ter enviado, sem razão aparente, todo tipo de desgraça a Jó.[52]

A mesma tendência de dar autonomia ao mal é perceptível na re-escritura, pelos livros das Crônicas, de uma narrativa mais antiga dos livros de Samuel,[53] pondo em cena um recenseamento, empreendido por Davi, que provocou uma punição divina, para terminar, finalmente, na descoberta da localização do futuro templo por Davi.[54] A narrativa mais antiga no capítulo 24 do segundo livro de Samuel abre-se assim: "*A cólera de Yhwh* se inflamou contra os israelitas e ele excitou Davi contra eles". É então o próprio Yhwh que provoca uma ação por causa da qual deverão morrer milhares de homens, visto que Davi será punido com uma peste. No capítulo 21 do primeiro livro das Crônicas, a mesma história se abre da seguinte maneira: "*Satã* levantou-se contra Israel e induziu Davi a fazer o recenseamento". É difícil dizer se Satã é, aqui, compreendido como o *vis-à-vis* negativo de Yhwh, ou como uma hipóstase da cólera divina. A insistência em Satã como protagonista do mal induz, entretanto, a um dualismo em que o mal aparece virtualmente como tão poderoso quanto o Deus criador do bem. E pode-se, com efeito, indagar se sua aparição não é influenciada pelo dualismo persa que se observa no enfrentamento entre Ahura Mazda e Angra Mainyu (Ahriman). Nos textos da Bíblia hebraica, esse dualismo não está desenvolvido; em compensação, ele aparece cada vez mais em certas correntes do judaísmo das épocas helenista e romana,[55] e não é impossível que seja nessas correntes apocalípticas que se possa descobrir uma forte influência iraniana.[56]

---

[51] Nessa narrativa, "satã" não é (ainda) um nome próprio, mas designa uma função.

[52] É bastante evidente que os versículos que põem em cena o *vis-à-vis* entre Deus e o satã foram acrescentados posteriormente à história original, na qual Yhwh era diretamente responsável pelas desgraças de Jó. Pode-se, com efeito, ler sem problema o primeiro capítulo de Jó sem as cenas da corte celeste, tanto mais que os pronomes sufixos do versículo 13 ("seus filhos e filhas") não podem se referir ao versículo precedente ("o satã se retirou da face de Yhwh"); eles se compreendem somente na sequência do versículo 5 ("assim fez Jó cada vez"). Aliás, o epílogo do capítulo 42 não contém alusão nenhuma a uma aposta entre Deus e o satã, mas procede, antes, de um acerto de contas entre Deus e os amigos de Jó. A integração posterior do satã na história de Jó pode, então, ser compreendida como uma tentativa de tirar o mal de Deus e de o "personificar".

[53] Os livros das Crônicas são mais recentes do que os de Samuel e foram compostos no fim da época persa ou no início da época helenista.

[54] Colette BRIFFARD, "2 Samuel 24, Un parcours real: du pire au meilleur", *Études théologiques et religieuses, 77,2002, p. 95-104.*

[55] Lembremos o dualismo afirmado na comunidade de Qumran, que esperava um combate escatológico opondo os "filhos das luz" aos "filhos das trevas", e que, na religiosidade "popular", na época de Jesus, existia uma demonologia bastante complexa.

[56] Frantz GRENET, "Y a-t-il une composante iranienne dans l'apocalyptique judéo-chrétienne? Retour sur un vieux problème ", *Studia Archaeus,* 11-12, 2007-2008, p. 15-36.

É também possível descobrir outras influências persas no judaísmo tal como se desenvolverá desde os séculos VI e V antes de nossa era. Por exemplo, um texto como o do livro de Malaquias que apresenta Yhwh como imagem de um grande rei persa: "Sim, do levante ao pôr do sol, meu Nome será grande entre as nações, e em todo lugar será oferecido ao meu nome um sacrifício de incenso e uma oferenda pura. Porque o meu Nome é grande entre os povos! Disse Yhwh dos Exércitos"(Ml 1,11). Yhwh é o deus universal a quem todos os povos apresentam oferendas. A substituição dos sacrifícios animais por um sacrifício de incenso pode também refletir uma influência persa, porque o mazdeismo prefere os sacrifícios vegetais aos sacrifícios sangrentos.[57]

Em resumo, é muito provável que tenha havido influências persas na elaboração do monoteísmo javista no contexto do judaísmo nascente, se bem que não sejam sempre tão facilmente demonstráveis como pretendem alguns.

Resistências ao monoteísmo

Na época helenista, o discurso monoteísta se torna, cada vez mais, a marca identificadora do judaísmo; essa religião monoteísta intriga os intelectuais gregos e romanos e também seduz uma parte da aristocracia do Império romano. Todavia, a ideia monoteísta não se impôs logo à primeira vista. O exemplo mais evidente se encontra na comunidade judaica de Elefantina, uma ilha no Nilo, ao sul do Egito, diante de Assuã. Nos documentos provenientes dessa comunidade, encontramos, ao lado da veneração de Yhwh, a de uma deusa de nome Anat. Assim, num juramento feito a respeito de uma jumenta que pertencia a dois indivíduos e vendida por um deles: "Juramento que Menaem, filho de Salum [...] prestou a Mesulam, filho de Natã [...] pelo santuário e por 'Anat-Yaho".[58] Segundo Pierre Grelot, Anat, deusa conhecida em Ugarit como consorte de Baal, seria idêntica à deusa 'Atti, que também aparece nos documentos de Elefantina, deusa que ele identifica à "Rainha do céu".

Em uma lista de pagamentos cultuais, aparece uma tríade divina: "o dinheiro que chegou, neste dia, às mãos de Yedonyah, filho de Gamaryah, no mês de Pamenhotep:[59] uma soma de 31 karš,[60] 8 siclos, dos quais, para

[57] Jacques BRIEND, "Malachie 1,11 et l'universalism", em Raymond KUNTZMANN, (dir.), *Ce Dieu qui vient, Mélanges offerts à Bernard Renaud*, Paris: Cerf, 1995, p. 191-204.

[58] Pierre GRELOT, *Documents araméens d'Egypte*, Paris: Cerf, 1972, p. 95, documento 10.

[59] Sétimo mês do calendário egípcio, correspondente ao Tishri babilônio.

[60] Moeda persa, correspondente a dez siclos, sendo o siclo equivalente do didracma entre os gregos.

Yahô, 12 karš, 6 siclos, para 'Asim-Bêt'el, 7 karš, para 'Anat-Bêt'el, 12 karš.[61] "Deve-se então deduzir uma veneração, no seio da colônia judaica, de Yahô (Yhwh) e de Bêt'el, provavelmente uma divindade dos arameus de Assuã; esses dois deuses fazem parte de uma tríade na qual figura a deusa Anat, enquanto consorte de Yahô, 'Ašim-Bêt'el sendo aparentemente o filho.

Apesar dessa veneração pouco ortodoxa de Yhwh, os responsáveis por essa colônia mantêm contatos epistolares com as autoridades de Jerusalém e de Samaria que parecem se acomodar, de alguma forma, com essa comunidade economicamente bem desenvolvida. Quando o templo judeu de Elefantina foi destruído pelo clero egípcio com a colaboração do sátrapa persa, os responsáveis escrevem, em 407 antes de nossa era, ao governador persa da província de Yehoud (Judeia) pedindo permissão para reconstruir seu santuário.[62]

Não é certo que o templo tenha sido reconstruído, dado que a documentação sobre essa comunidade termina por volta de 399 antes de nossa era.[63] Ela mostra, entretanto, que até o fim do século V podia-se ainda praticar um culto sacrifical, fora de Jerusalém, e venerar Yhwh em companhia de outras divindades.

O politeísmo não desaparece, portanto, tão facilmente assim. Como lembra Pierre Lilbert, "o monoteísmo é muito difícil de ser pensado".[64] Aliás, a palavra mesma reflete um conceito moderno. A Bíblia hebraica não conhece o termo "monoteísmo", nem seu oposto "politeísmo". Este último parece ser atestado pela primeira vez, com Filo de Alexandria, no primeiro século de nossa era, que opõe a mensagem bíblica à *dóxa polytheía* dos gregos.[65] Quanto ao termo "monoteísmo", parece ser um neologismo do século XII. Os deístas falavam de "monoteísmo" para designar a religião universal da humanidade. Thomas More e outros aplicaram essa noção ao cristianismo para distingui-lo das outras crenças da Antiguidade e defendê-lo da crítica judaica segundo a qual o cristianismo não respeitava o mandamento da exclusividade de Deus.[66] Enquanto que os deístas utilizam o conceito de monoteísmo num sentido inclusivo, os defensores das religiões reveladas lhe atribuem uma função de exclusão (a fé monoteísta permite distinguir as religiões bíblicas das outras).

---

[61] P. GRELOT, *Documents araméens d'Egypte, op.cit.*, p. 383, documento 89.

[62] Esse papiro se encontra em Berlim, para uma apresentação: http://cojs.org/cojswiki/The Elephantine _Temple, _407_BCE (consultado em 18.12.2013).

[63] Lester L.GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. I. Yehud: a History of the Persian Province of Judah,* Londres-New York: T & T Clark, 2004, p. 318-319.

[64] Pierre GIBERT, "Le monoteísme est très difficile à penser!", *Le Monde de la Bible,* 124, 2000, p.50-51.

[65] Ver Gregor AHN, "Monotheismus" – "Polytheismus". Grenzen und Möglichkeit einer Klassifikation von Gottesvorstellungen", in Manfried DIETRICH e Oswald LORETZ, (orgs.), *Mesopotamia-Ugaritica-Biblica (Festschrift Kurt Bergerhof),* Newkirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993, p. 1-24, p. 5-6.

[66] Para mais detalhes e uma bibliografia, ver Fritz STOLZ, Einführung in den biblischen Montheismus, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 4-22.

Desde o nascimento do termo, constata-se, portanto, uma dupla compreensão do fato monoteísta: exclusiva e inclusiva, tendências que se refletem também no discurso sobre Yhwh. Como vimos, a escola deuteronomista desenvolve um discurso segregacionista, enquanto o meio sacerdotal prega um monoteísmo inclusivo.

Um monoteísmo antes da Bíblia?

Pode-se falar de monoteísmo antes da Bíblia? As religiões mesopotâmicas produziram grandes epopeias que influenciaram amplamente os autores bíblicos, o que mostra que as fronteiras entre monoteísmo e politeísmo são permeáveis: a epopeia de Gilgamesh, as narrativas da criação e do dilúvio serviram de modelos para os autores bíblicos que retomaram esses grandes textos, reintegrando-os numa perspectiva monoteísta.

Para citar apenas um exemplo, nas narrativas mesopotâmicas do dilúvio, muito difundidas desde a época sumeriana (terceiro milênio antes de nossa era), os papéis são divididos: os deuses "maus" decidem o extermínio da humanidade, ao passo que um deus "bom", amigo dos homens, adverte seu eleito da catástrofe que está por vir, permitindo, assim, a sobrevivência da humanidade. No livro de Gênesis, Yhwh, o deus de Israel e daí em diante o único Deus, assume os dois papéis: ele decide exterminar a humanidade, salvando, porém, Noé e sua família. Assim o Deus único integra também lados sombrios, incompreensíveis. Todavia, essa experiência não é desconhecida dos politeísmos assírio e babilônio. Existe, com efeito, certo número de textos nos quais um indivíduo se queixa de ser abandonado por seu deus tutelar ou de ser perseguido por ele, prefigurando o livro de Jó.[67]

Embora a cultura mesopotâmica seja marcada por um politeísmo muito elaborado, constatam-se, entretanto, tendências orientadas para um "henoteísmo", um apego particular a um só deus, sem negar a existência de outras divindades. Nabucodonosor I (1125-1104) quer fazer do deus Marduque, deus tutelar da cidade de Babilônia, o deus central do panteão babilônio. Nabonido (556-539), por sua vez, quer fazer do deus lunar Sin o deus principal do império babilônico. Este último episódio lembra a reforma cultual empreendida pelo faraó Aquenáton (Amenófis IV, 1353-1337), que é frequentemente apresentado como o primeiro monoteísta da humanidade. As origens e as motivações da revolução monoteísta de Amenófis IV são apenas parcialmente conhecidas. No sexto ano de seu reinado, o faraó abandona Tebas e funda uma nova capital, Aquetaton, (Tell El-Amarna), votada à veneração única de Aton, o disco solar. O rei inicia um grande

[67] Samuel TERRIEN, *Job*, Genéve: Labor et Fides, 2º ed., 2005, p. 60-62

empreendimento iconoclasta que visa, antes de tudo, apagar todo traço de Amon, deus de Tebas e até então divindade principal do panteão egípcio, mas também dos outros deuses. O hino a Aton[68] mostra uma espécie de monoteísmo cósmico que prefigura o deísmo de certos representantes das Luzes: Aton-a-luz é o Deus único, que "cria milhões de formas (os raios do sol), embora permanecendo na sua unidade". A nova religião fica fortemente marcada pela ideologia real: Aquenáton é o filho de Aton, o único que conhece o Deus. Outros textos e outras representações dão a mesma impressão de que o casal real formava com Aton uma trindade divina, semelhante à que existia nos panteões tradicionais.

Muitas vezes se quis fazer da revolução de Aquenaton, bem depressa apagada por seus sucessores, a origem do monoteísmo bíblico fazendo de Moisés o discípulo do faraó iconoclasta ou identificando os dois personagens. Ora, o monoteísmo bíblico se manifesta de maneira muito diferente. Por um lado, ele nasce uns oito séculos mais tarde sem que nenhum fio cronológico o ligue ao precedente. Por outro lado, o monoteísmo javista não se enraíza mais na ideologia real, mas é uma reação ao desaparecimento da realeza e ao desmoronamento da religião nacional tradicional. Não existe, portanto, nenhuma relação de parentesco entre os dois monoteísmos. Segundo o egiptólogo Jan Assmann, não há nenhuma ligação de causalidade entre a revolução monoteísta de Aquenáton e o monoteísmo javista.[69]

Existem, contudo, "traços de memória" do monoteísmo de Aquenáton, traços que podem ter influenciado os autores bíblicos quando redigiram a história fundadora da saída do Egito e da revelação no monte Sinai. Pode-se pensar que a associação das figuras de Moisés e de Aquenáton remonte a Mâneton, um sacerdote egípcio helenizado escrevendo no século III antes de nossa era. Na sua história do Egito, Mâneton evoca um sacerdote de nome Osarsef, que se teria tornado, na época de Amenófis, o chefe de uma comunidade de leprosos sujeitos à corveia e que teria dado a essa comunidade leis contrárias a todos os costumes do Egito, interditando especialmente a adoração de deuses. Mâneton esclarece, no fim de sua narrativa, que esse chefe dos impuros "mudou de nome e assumiu o de Moisés".[70] Assim, pode-se compreender esse Osarsef como um caricatura de Aquenáton, o que mostra

[68] Traços dos quais se quis encontrar no Salmo 104, mas os paralelos são muito tênues.

[69] Jan ASSMANN, "Le traumatisme monothéiste", *Le Monde de la Bible*, 124, 2000, p. 29-34.

[70] Para os fragmentos de Mâneton, ver Gerald VERBRUGGE et John M., WICKERSHAM, *Berossos and Manétho Intrduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000. Ver, também, Jan ASSMANN, "Exodus und Amarna. Der Mythos der "Aussätzigen" als verdängte Erinnerung der Aton-Religion", in Elisabeth STAEHELIN et Bertrand JAEGER (dir.), *Agypten-Bilder. Akten des "Symposiums zur Ägypten- Rezeption " Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag- Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p.11-34, et Philippe BORGEAUD, *Aux oigines de l'histoire des Religions"*, Paris, Seuil, 2004, p. 97-102.

que esse "traumatismo aquenatônico" perdurou por mais de um milênio. A visão de Mâneton, que apresenta Moisés como um egípcio que permaneceu incompreendido pelos seus, prepara o caminho para uma concepção que conta entre seus adeptos mais conhecidos Sigmund Freud.[71]

É claro, a Bíblia hebraica se apresenta a nós, nas suas três partes, como um documento "monoteísta", mas os autores e redatores bíblicos guardaram também traços politeístas como no livro de Jó, ou em numerosos salmos onde Yhwh aparece rodeado de sua corte celeste. Há, portanto, pelo menos parcialmente, uma integração da herança politeísta no discurso monoteísta. Aliás, os autores do Novo Testamento, como os do Corão, vão se defrontar com o mesmo problema, a saber, a gestão de uma pluralidade na confissão de um Deus único. O monoteísmo bíblico não é, portanto, uma doutrina; é plural e convida a uma reflexão sobre a difícil relação entre a unicidade e a diversidade.

O advento da Torá e o estabelecimento do judaísmo como a "religião do livro"

A pequena província de Yehud não chamava a atenção dos persas; nossas informações sobre essa região provêm, na maioria, das narrativas bíblicas que refletem a ideologia da elite judaica durante o período persa.[72] Segundo a apresentação dos livros das Crônicas e de Esdras, imediatamente após a sua vitória contra a Babilônia, em 539 antes de nossa era, o rei Ciro publicou um decreto autorizando os exilados judeus a voltarem para Judá e encorajando-os a reconstruir o templo de Jerusalém. Trata-se, certamente, de uma construção ideológica[73] tendente a demonstrar que os persas se preocupavam com a comunidade judaica exilada. Essa construção se baseia, entretanto, no fato reconhecido de que os primeiros reis persas pretendiam ter restaurado os cultos locais e reinstalado os exilados em seus lugares. Mesmo que essas afirmações dependam da propaganda real, parece, de fato, que a política religiosa dos persas tenha sido diferente da de seus predecessores. Pode-se até especular sobre um tipo de sincretismo persa que permitia, aos persas, identificar as divindades locais como manifestações de Ahura Mazda.

Durante o período babilônico, a sede principal do antigo reino de Judá, integrado no império babilônico, era em Masfa; não sabemos nem quando nem por que Jerusalém volta a ser capital da província (*medina*) de Yehud.[74]

[71] Especialmente em Sigmund FREUD, *L 'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris: Gallimard, 1986 [1939].

[72] Trata-se sobretudo dos livros de Esdras, Neemias, Ageu e Zacarias.

[73] Jacques BRIEND, "L'édit de Cyrus et sa valeur historique", *Transeuphratène*, 11, 1996, p. 33-44.

[74] Foi muitas vezes dito que no início do período persa Yehud não era autônoma, mas fazia parte de uma província maior, da qual Samaria teria sido a capital. É só sob Neemias que Yehud teria se separado da Samaria. Deve-se abandonar essa visão. Há, com efeito, mais provas da existência de um Yehud como província independente desde o período neobabilônico.

É muito claro que a reconstrução do templo e outros trabalhos de construção em Jerusalém, sob Neemias,[75] dão testemunho de sua crescente importância durante o primeiro período persa. Um dos primeiros governadores (*peḥāh*) de Yehud parece ter sido Zorobabel, um deportado, de ascendência real davídica, empregado pelos persas que, sem dúvida, pensavam que sua linhagem real convenceria a população autóctone a colaborar com ele. É possível que sua chegada a Jerusalém tenha provocado esperanças e tentativas de restauração da monarquia davídica,[76] mas não há traços de revolta antipersa, como às vezes se pretende.[77] A desaparição muito repentina de Zorobabel na Bíblia sugere, contudo, que os persas o tenham demitido de suas funções para impedir atentados messiânicos. Alguns dos governadores posteriores são conhecidos por testemunhos epigráficos, mas não sabemos se eram todos judeus, ou se houve também governadores persas;[78] o verdadeiro poder concernente às questões domésticas parece ter pertencido às elites sacerdotais e leigas reunidas em torno do templo de Jerusalém.

Nós não temos informações precisas sobre as fronteiras, nem sobre a população de Yehud da época persa.

O número de 42.000 exilados de volta da Babilônia para Judá, segundo Esdras 2 e Neemias 9, é claramente irrealista. Durante o período persa havia muito menos habitantes em Yehud.[79] Há, atualmente, um debate um tanto quanto inflamado sobre a população de Jerusalém na época persa. Algumas estimativas minimalistas chegam a 200-300 pessoas, enquanto outros optam por cerca de 1.000 habitantes.[80] É possível que Jerusalém tenha sido, sobretudo, o local do Templo e o lugar de Raquel de Ramá, já importante nas épocas assíria e babilônica, aquela da administração persa.

---

[75] Segundo a apresentação bíblica e a opinião tradicional dos especialistas, o templo foi reconstruído durante os anos 520-515 antes de nossa era. Diana Edelman, no entanto, tem sustentado que correlacionar a reconstrução do templo com as atividades de Neemias a partir de 445 antes de nossa é mais verossímil. De fato, isso parece razoável, à luz das importantes mudanças advindas na província de Yehud sob o rei aquemênida Artaxerxes I (465-424). Ver Diana V. EDELMAN, *The Origins of the "Second" Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalém*, Londres, Equinox, 2005.

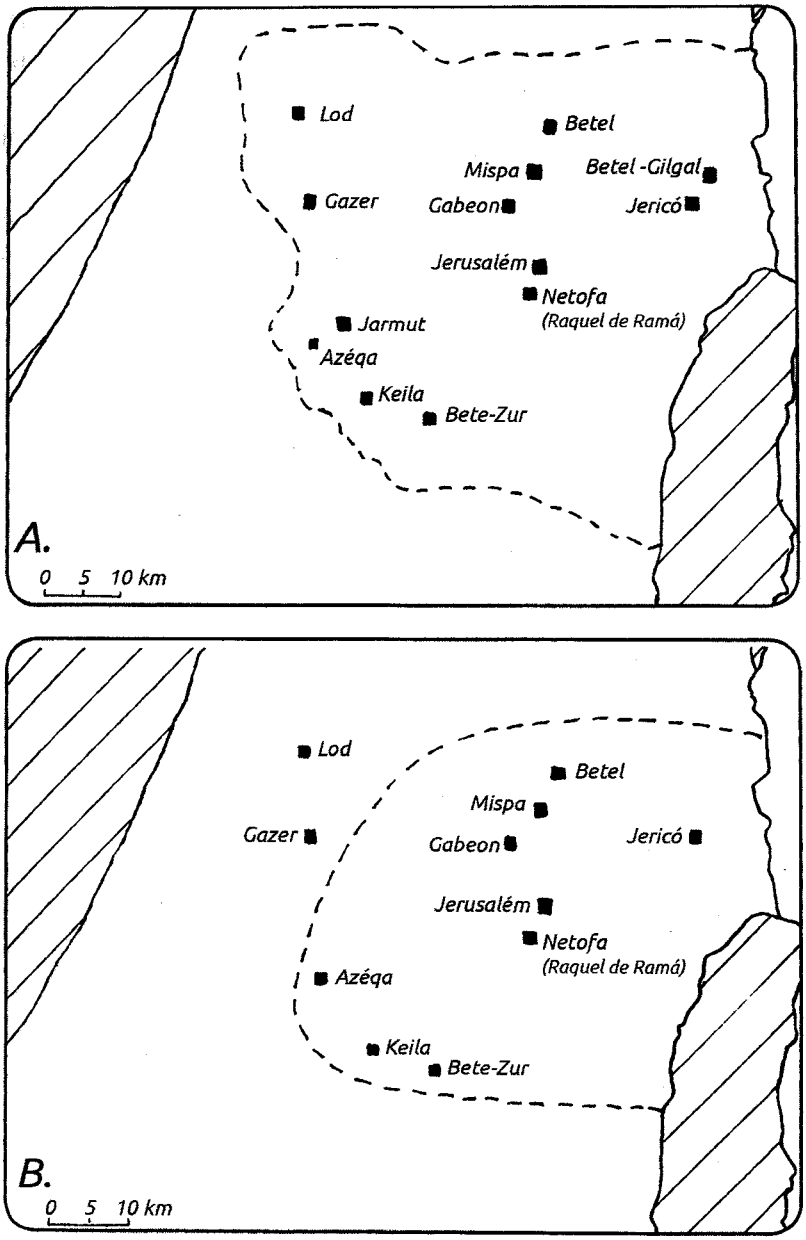
[76] Ver, nesse sentido, o capítulo 2 de Ageu; ver, também, a importância de Zorobabel nas visões contidas no livro de Zacarias.

[77] Francesco BIANCHI, "Le rôle de Zorobabel et de la dynastie davidique en Judée du VI° siècle au II siècle av. J.-C." , *Transeuphratène*, 7, 1994, p. 153-165.

[78] André LEMAIRE, "Administration in the fourth century B.C.E. Judah in light of epigraphy and numismatics ", in Oded LIPSCHITS, Gary N. KNOPPERS et Rainer ALBERTZ (dir.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, p. 399-411.

[79] É muito difícil dar uma indicação precisa enquanto se ignora a extensão da Yehud persa. Segundo Charles E. CARTER, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 246-248, conviria calcular a população viva nesse Yehud em cerca de 20.000 ou 30.000 pessoas.

[80] Ver Oded LIPSCHITS, "Demographic changes in Judah between the seventh and the fifth centuries B.C.E.", *loc. cit.*, et Israel FINKELSTEIN, "The territorial extent and demography of Yehud/Judea in the Persian and early Helenistic periods", *Revue biblique*, 117, 2010, p. 39-54.



Duas reconstruções diferentes da extensão da província de Yehud: (A) conforme E. Stern; (B) conforme L. Grabbe.

Como já sublinhamos, os membros da *Golah* babilônica não tinham pressa de voltar a Jerusalém. Os arquivos babilônicos da família Murashu apresentam um grande número de nomes judaicos e a existência, recentemente descoberta, de uma "cidade dos judeus" (*Al-Yâhûdu)* perto de Nippur[81] sublinha também a importância da diáspora judaica babilônica na época persa. Os judeus que voltaram da Babilônia, talvez mesmo por instigação dos persas, entretiveram fortes relações com ela. É muito claro que o poder econômico e ideológico estava nas mãos dessa *Golah* de volta à terra, que controlava a cidade restaurada de Jerusalém.

Mas não se deve, sobretudo, esquecer a província de Samaria, embora os escritos bíblicos só a mencionem muito pouco e de maneira negativa. As escavações arqueológicas tornaram bem plausível a existência de um templo javista em Garizim desde o século V antes de nossa era,[82] o que quer dizer que na ocasião da promulgação do Pentateuco havia, de fato, dois santuários dedicados a Yhwh: o de Jerusalém e o de Garizim. Os samaritanos devem, então, ter desempenhado um papel bem mais importante, por ocasião da promulgação do Pentateuco, que os escritos bíblicos não querem admitir. Pesquisas futuras esclarecerão, sem dúvida, a sua implicação a respeito disso.

É, entretanto, claro que o Pentateuco, mantendo sempre a ideia de um santuário único (no capítulo 12 do livro do Deuteronômio), não menciona, jamais, o nome de Jerusalém. O Gênesis faz alusão a ela, especialmente no capítulo 14, quando Abrão reencontra o misterioso rei e sacerdote de Salém, mas no fim do Deuteronômio aparece o monte Garizim como lugar do sacrifício.[83] Assim, o Pentateuco, que foi aceito, pelos judeus e pelos samaritanos, como documento fundador, permite duas localizações diferentes do único santuário. Trata-se, então, exatamente de um compromisso, não só entre diferentes correntes ideológicas do judaísmo, mas também entre judeus e samaritanos.

É, provavelmente, entre 400 e 300 antes de nossa era, que os escritos sacerdotais, o livro do Deuteronômio, bem como outras tradições, como a história de José (em Gênesis 37-50), foram reunidos para formar o Pentateuco, a Torá, excluindo, num primeiro tempo, os rolos proféticos e a história da conquista até o exílio babilônico (quer dizer, os livros de Josué, Juízes, Samuel e Reis). Essa exclusão reflete duas constelações: a desconfiança da

[81] Laurie PEARCE, "New evidence for Judeans in Babylonia", in Oded LIPSCHITZ et Manfred OEMING (dir.), *Judah and the Judeans in the Persian Period,* Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, p. 399-411.

[82] Ephraïm STERN et Yitzhak MAGEN, "Archaeological evidence for the first stage of the Samaritan temple on Mount Gerizim", *Israel Exploration Journal* , 52, 2002, p. 49-57.

[83] No capítulo 27 do Deuteronômio, o texto massoreta afirma que o altar deve ser construído sobre o monte Ebal, ao passo que o Pentateuco samaritano fala do Garizim. Trata-se da versão original que é, aliás, confirmada por um fragmento de Qumran; ver Christophe NIHAN, "Garizim et Ébal dans le Pentateuque. Quelques remarques em marge de la publication d'un nouveau fragment du Deutéronome", Semitica, 54, 2011, p. 185-210.

elite religiosa e leiga acerca do profetismo, alguns representantes dos quais anunciavam a restauração da dinastia davídica — o que não agradava nem aos responsáveis pelo Templo, nem às autoridades persas —, e a implicação importante dos samaritanos para quem os livros de Samuel e dos Reis, afirmando que é em Jerusalém que se encontra o verdadeiro santuário de Yhwh, eram inaceitáveis.

O Pentateuco termina no capítulo 34 do livro do Deuteronômio, com a morte de Moisés, às portas da terra prometida; esse fato se torna um símbolo para os judeus em diáspora, uma afirmação de que pouco importa permanecer em terra estrangeira, desde que se permaneça fiel aos mandamentos divinos transmitidos por Moisés. Essa é, aliás, outra particularidade do judaísmo nascente: no Oriente Próximo, são os reis que recebem, por suas divindades tutelares, as leis que devem ensinar aos povos; é o que se vê muito bem na estela que contém a lei de Hamurabi, que representa o soberano babilônico diante do deus Shamash, que lhe confia suas leis. Ora, na Bíblia hebraica, nenhum rei recebe uma lei; essa função foi transferida para Moisés. É outra maneira de definir o judaísmo como uma religião que não tem necessidade de uma legitimação real, ou estatal. É o Pentateuco que substitui as instituições políticas, e também a terra, de sorte que ele se torna, retomando uma expressão célebre do poeta Heinrich Heine, uma "pátria portátil" que permite aos judeus cultuar Yhwh conservando as leis que se encontram na Torá e que se pode ler onde houver sinagogas.

O livro de Esdras atribui a promulgação do Pentateuco ao escriba e sacerdote Esdras, que teria vindo com uma carta de apresentação do rei persa para fazer aceitar a "lei do deus dos céus" e a lei do rei. A partir desses textos e de outros documentos, Peter Frei elaborou a hipótese da autorização imperial segundo a qual a administração persa teria, ela mesma, ordenado às diferentes populações do império, que editassem tradições religiosas para submetê-las, em seguida, à aprovação do poder aquemênida.[84] Mas essa teoria permanece muito frágil;[85] todos os exemplos apresentados por Frei não podem ser postos diretamente em relação com a Torá, pois são documentos breves e, na maior parte das vezes, concernem aos detalhes de um culto local. A edição da Torá é, antes de tudo, um fenômeno próprio dos judeus e samaritanos, com uma forte implicação da *Golah*, que deve ter sido reconhecida na figura de Esdras, que se legitima pela encenação de uma benevolência persa em relação à promulgação do Pentateuco.

[84] Peter FREI, "Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich", in Peter FREI et Klaus KOCH, *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich*, Fribourg-Göttingen: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 2ª ed., 1996, p. 5-131.

[85] Jean-Louis SKA, "Le Pentateuque et la politique impériale perse". *Foi & Vie*, 103, *Cahiers bibliques*, 43, 2004, p. 17-30.

Com a Torá, o judaísmo se torna definitivamente uma religião móvel da diáspora. Yhwh não tem mais necessidade do templo; ele guarda, entretanto, uma relação específica com seu povo, que vive segundo as prescrições da Torá.

Yhwh, deus único, invisível, transcendente e universal

Nós defendemos a tese segundo a qual havia uma estátua de Yhwh no primeiro templo de Jerusalém, que aparentemente não havia sido posta em questão por ocasião da reforma de Josias. O mandamento primitivo, que foi em seguida integrado no Decálogo, "não terás outros deuses diante de mim", visava, antes de tudo, a presença de estátuas de outras divindades diante da estátua de Yhwh. Por ocasião da reconstrução do templo, no início da época persa, a edificação de uma (nova) estátua de Yhwh foi, sem dúvida, debatida. Quando o autor dito "Dêutero-Isaías" anuncia o retorno de Yhwh da Babilônia, encontramos esta afirmação: "Eis a voz das tuas sentinelas; ei-las que levantam a voz, juntas lançam gritos de alegria, porque com os seus próprios olhos veem a Yhwh que volta a Sião" (Is 52,8). Essa descrição é facilmente compreensível se imaginarmos a chegada de uma estátua de Yhwh a Jerusalém. Mas essa opção não se impôs, a preeminência da Torá tornava, de fato, inútil uma estátua. É por essa razão que o autor do capítulo 4 do livro do Deuteronômio insiste no fato de que o povo não tinha visto nenhuma "forma", nenhuma representação por ocasião da revelação de Yhwh a Israel: "(15) Ficai muito atentos a vós mesmos! Uma vez que nenhuma forma (*tĕmûnāh)* vistes no dia em que Yhwh vos falou no Horeb, do meio do fogo, (16) não vos pervertais, fazendo para vós uma imagem esculpida (*pesel*), em forma de qualquer representação (*tĕmûnāt sâmel tabnît)* [...]." Essa passagem pode, com efeito, ser lida como um texto programático contra a construção de uma estátua de Yhwh, na época persa.[86] O aniconismo judaico se tornou uma marca identificadora intrigante no contexto helenista e romano. Quando Pompeu, em 63 antes de nossa era, entrou no templo de Jerusalém, descobriu, com estupefação, que ele estava vazio,[87] o que parecia uma coisa inconcebível.[88]

Outro aspecto que sublinha a transcendência de Yhwh é a decisão tomada pelo judaísmo, por volta do século IV antes de nossa era, de não mais pronunciar o nome de Yhwh, mas, como vimos no primeiro capítulo, de

[86] Matthias KÖCKERT, "Die Entstehung des Bilderverbots" , in Brigitte GRONEBERG et Hermann SPIECKERMANN (dir.), *Die Welt der Götterbilder,* Berlin-New York: De Gruyter, 2007, p. 272- 290.

[87] Tácito, *Histórias,* V, 1

[88] Daí todo tipo de discurso antijudaicos, afirmando, por exemplo, a presença de um asno, ou de uma cabeça de asno, no templo de Jerusalém. A esse respeito, ver Philippe BORGEAUD, "Moïse, son âne et les Typhoniens. Esquisse pour une remise en perspective", in Thomas RÖMER (dir.), *La Construction de la figure de Moïse.* Paris: Gabalda, 2007, p. 121-130.

substituí-lo por "Senhor" ou "o Nome". Essa decisão, que precede a tradução do Pentateuco para o grego, se explica de alguma forma, também, pelo novo credo monoteísta: visto que um nome próprio serve para distinguir uma pessoa ou uma divindade das outras, o deus único não tem mais necessidade de um nome próprio que lembraria uma herança politeísta.

A tradução do Pentateuco para o grego fez, definitivamente, de Yhwh um deus universal. Segundo a carta de Aristeias, a tradução grega da Torá teria se efetuado em Alexandria, por volta de 270 antes de nossa era, sob Ptolomeu II, por setenta e dois sábios (daí o nome de Setenta dado à tradução grega do Pentateuco e, por extensão, a todas as traduções gregas da Bíblia hebraica), os quais, trabalhando independentemente uns dos outros, teriam, todos, produzido o mesmo texto. Embora essa história seja fictícia — sabemos que os diferentes livros do Pentateuco não foram traduzidos de uma só vez e pelos mesmos autores —, é bem plausível que essa tradução tenha podido começar no século III antes de nossa era. Com essa tradução, Yhwh, de preferência *kýrios* ou *theós*, se torna conhecido no mundo grego e se torna, definitivamente, o deus universal; seu culto se difunde por toda a bacia mediterrânea, com a instalação dos judeus e das sinagogas: ele intriga e atrai inúmeros não-judeus. Assim Yhwh se torna um deus que ultrapassa o quadro semítico, enquanto que o judaísmo afirma, até hoje, sua ligação particular com esse deus.

EPÍLOGO E CONCLUSÃO

Nossa pesquisa sobre as origens de Yhwh, sua adoção como deus de Israel, sua ascensão como deus tutelar dos reinos de Israel e de Judá, sua transformação em *um* deus sob Josias, depois um deus único após o desmoronamento da realeza davídica e o desmembramento geográfico do "povo de Yhwh", cobriu *grosso modo* um milênio, desde o fim do século XIII antes da era cristã até a época helenista. Terminamos nosso percurso com a tradução da Torá em grego, no século III antes de nossa era, que marca a conquista do mundo ocidental por Yhwh, um deus que se chama, daí em diante, *kýrios*, "Senhor". Certamente poderíamos continuar nossa pesquisa através dos séculos seguintes, mas nosso objetivo era, sobretudo, descrever a invenção do monoteísmo sobre o qual se construiu o judaísmo, nas suas diferentes correntes e sensibilidades, como também, mais tarde, o cristianismo e o islã. Esbocemos, à guisa de epílogo, a evolução histórica do judaísmo até a época romana.

Por volta de 200 antes da era cristã, a Palestina fica sob controle dos selêucidas, enquanto Roma já começa a estender seu poder sobre o conjunto do Mediterrâneo. Antíoco IV Epífanes, já de fato vassalo de Roma e apoiado por uma parte da aristocracia judaica, empreende a helenização de Jerusalém. Em 167 antes de nossa era, ele impõe a transformação de Jerusalém em uma *pólis* grega, querendo dedicar os templos de Yhwh, em Jerusalém e em Samaria, a diferentes manifestações de Zeus, sem dúvida identificado com Yhwh. Alguns anos mais tarde, ele entra no templo de Jerusalém, aparentemente para aí buscar o dinheiro necessário para o pagamento de seu tributo aos romanos. Essas perturbações dão nascimento à literatura apocalíptica da qual a Bíblia hebraica guardou muito poucos traços. O livro de Daniel, que é o seu melhor exemplo, reflete a época turva sob Antíoco IV e foi redigido em 164 antes de nossa era, justo antes da morte deste último.

"O apocalipse" (termo que significa "revelação") é um gênero literário que se enraíza no profetismo e, também, na sabedoria do Oriente Próximo. Trata-se, por meio de um pseudônimo,[1] de instruir os destinatários sobre

[1] Assim, o livro de Daniel, escrito por volta de 164 antes de nossa era, é atribuído a um sábio e visionário que teria vivido por ocasião do cativeiro babilônico, o que reforça a autoridade de suas visões sobre o Fim. Em certas visões, muito facilmente decifráveis, encontra-se a ideia de uma sucessão de impérios até a época de Antíoco IV. Visto que essa "visão" se realizou, a mesma coisa deve ser verdadeira no que diz respeito ao fim do mundo atual.

os acontecimentos que devem se desenvolver antes do tempo do Fim. Esses acontecimentos são apresentados como uma vitória de Deus contra as forças do Mal. No livro de Daniel, o fim corresponde a um julgamento de toda a humanidade, depois do qual os justos, que não foram recompensados durante sua vida terrestre, ressuscitarão. É a primeira atestação clara da ideia de que Deus fará os mortos voltarem à vida. O deus de Israel aparece, no capítulo 7 do livro de Daniel, como um "Ancião" sentado sobre um trono com rodas[2] e acompanhado de outra figura celeste chamada "filho do homem".

Este recebe do Ancião a soberania sobre toda a terra. Essa constelação lembra admiravelmente o par de El e Baal, em Ugarit, onde El é também descrito como um ancião que deixa seu filho Baal gerir seus negócios no mundo. A figura do "filho do homem" desempenhará um importante papel nas expectativas messiânicas, onde a expressão passa a designar o messias, o rei ideal que deve vir. Na literatura apocalíptica, Yhwh não está sozinho no céu: o livro de Daniel menciona Miguel, comandante do exército de Yhwh, e chamado "príncipe de primeira classe"; ele está, portanto, entre os arcanjos. A especulação sobre um céu povoado por todo tipo de anjos é muito desenvolvida no primeiro livro de Henoc,[3] que não foi integrado ao cânon, mas cujas partes mais antigas são, sem dúvida, contemporâneas da época da redação do livro de Daniel, ou até anteriores.[4] A parte chamada "Livro dos Vigilantes" contém a lista mais antiga dos sete arcanjos.[5]

Como o livro de Daniel, o de Enoque também descreve um julgamento futuro, julgamento que não faz intervir só Deus, mas todos os tipos de seres celestes. A ideia de um combate final entre o deus bom, e seu exército, contra as forças do mal e das trevas, é um elemento constitutivo da comunidade de Qumran, da qual um dos escritos, o rolo da Guerra, põe em cena o combate dos "filhos da luz" contra os "filhos das trevas". O mesmo cenário se encontrará também no Novo Testamento, particularmente no Apocalipse de João, que descreve o combate do exército celeste contra Satã, o diabo em grego, e seu exército, combate que desembocará em uma nova criação.[6] Essa visão dualista segundo a qual Deus deve enfrentar as forças do mal,

[2] O que lembra a visão do profeta Ezequiel no capítulo 1 do livro que lhe é atribuído.

[3] O texto completo desse livro só foi preservado nos manuscritos etíopes da Idade Média. Entretanto, a descoberta de fragmentos da primeira parte do livro, em Qumran, provou a antiguidade de certas partes do livro que, na origem, foram redigidas em aramaico.

[4] A parte do livro chamada "livro dos Vigias" é, às vezes, situada no século III antes da era cristã.

[5] Uriel, que vela sobre o trajeto das estrelas e sobre os anjos no Tártaro; Rafael, que protege os espíritos dos humanos e conhece as moradas dos mortos; Raguel que castiga o mundo das luzes; Miguel, o chefe do exército celeste; Sariel, encarregado dos espíritos maus; Gabriel, que vela sobre o Paraíso assim como sobre os querubins, que desempenha também o papel de mensageiro da vontade divina; assim como Remiel, encarregado dos ressuscitados.

[6] No plano da história das religiões, observa-se que se trata, aí, do mesmo tema já atestado na Mesopotâmia no segundo milênio antes de nossa era: o deus criador deve vencer um dos monstros aquáticos (do tipo serpente, dragão) simbolizando o caos, a fim de poder pôr, em seu lugar, a criação do mundo.

termina, entretanto, nas descrições das lutas futuras, pela vitória do exército divino contra o exército das trevas, concepção partilhada pelos autores do livro de Daniel. Estes últimos provêm do mesmo meio dos Macabeus, que se engajam numa luta armada contra a helenização e conseguem, em 162 antes de nossa era, tomar a cidade de Jerusalém e purificar o Templo, que tinha sido, segundo eles, maculado por Antíoco IV e o partido dos helenistas. No plano religioso, a luta dos Macabeus era uma tentativa de retorno a um judaísmo não helenizado — empreendimento que se verificará rapidamente impossível. Assim, a dinastia dos Asmoneus, saída dos Macabeus, acabou por adotar a cultura e a ideologia helenistas antes combatidas pelos Macabeus. Sob essa dinastia existe um estado judaico independente que, sob Alexandre Janeu (103-76), corresponde quase à extensão do território que as narrativas bíblicas atribuem a Davi ou Salomão. A independência do Estado dos Asmoneus foi, entretanto, relativa; seu reino era tolerado pelos romanos, visto que desempenhava o papel de um contrapoder *vis-à-vis* dos selêucidas.

Em 63 antes da era cristã, essa tolerância acaba e Pompeu se apodera de Jerusalém, entra no templo e descobre que ele está vazio. Os Asmoneus são suplantados pelos herodianos, os idumeus (habitantes da região do Edom) convertidos ao judaísmo e helenizados, são sustentados por Roma. Herodes, o Grande, aumentou o templo de Jerusalém entre 27 e 20 antes de nossa era, mas é detestado pelos judeus, por causa de sua origem e da sua submissão aos romanos. O judaísmo, no limiar da era cristã, se apresenta, segundo o historiador Flávio Josefo, dividido em quatro correntes ideológicas, refletindo quatro conceitos religiosos diferentes. Os *saduceus*,[7] a aristocracia sacerdotal ligada ao templo de Jerusalém, se mostram, de um lado, bastante abertos às influências gregas, mas defendem, no que diz respeito às práticas religiosas, a autoridade única da Torá, do Pentateuco, recusando, portanto, novas doutrinas como a ressurreição dos mortos, e defendendo uma doutrina da retribuição segundo a qual todo homem é recompensado, ou punido, por suas ações, durante a sua vida terrestre. Eles se encontram, assim, em conflito com os *fariseus*,[8] corrente que nasceu em oposição à helenização do judaísmo. Ao contrário dos saduceus, cuja religiosidade é centrada no Templo, os fariseus focalizam o estudo e a atualização da Torá na vida cotidiana.[9] Os *essênios*,[10] de início aliados dos fariseus, estão na origem de fraternidades das quais Qumran é o exemplo mais conhecido; eles seguem regras muito estritas,

[7] O nome atestado pela primeira vez em 1Mc 12,18 vem, provavelmente, de "Sadoc", que aparece nos livros de Samuel e, em seguida, no livro de Ezequiel como nome de um sumo sacerdote.

[8] O nome vem de um verbo hebraico significando "pôr à parte".

[9] De certa maneira, os saduceus e os fariseus são os sucessores das correntes sacerdotal e deuteronomista.

[10] As informações sobre esse grupo vêm principalmente de Flávio Josefo, *Antiguidades judaicas*, 13,171-173; 15,371s; 18,11-25. Seu nome deriva, talvez, de uma raiz aramaica significando "puro, santo".

rejeitam o culto sacrifical do templo de Jerusalém, têm o seu próprio calendário e esperam a vinda de um, ou mesmo dois messias, e o fim deste mundo. Julga-se, geralmente, que essa divisão teria desaparecido após a destruição do Templo em 70, mas é possível que certos grupos tenham ainda existido durante os séculos II e III.[11] Os *zelotas*[12] eram um movimento de resistência armada contra os romanos. Segundo Flávio Josefo, que os qualifica de "quarta seita", os zelotas seriam muito próximos dos fariseus,

> exceto que aqueles que fazem profissão sustentam que há um só Deus, que se deve reconhecer como Senhor e Rei. Eles têm um amor tão ardente pela liberdade que os mais extraordinários gêneros de morte, os suplícios mais atrozes, que eles mesmos sofram ou deixem sofrer as pessoas que lhes são mais caras, os deixam indiferentes, desde que não tenham a dar a nenhum homem o nome de Senhor ou de Mestre.[13]

Esse grupo que está na origem da revolta contra os romanos persegue um ideal teocrático, não reconhecendo poder algum terrestre ao lado do governo divino e prefigurando, assim, outros movimentos radicais, mesmo fanáticos, que se pode observar ao longo da história das três grandes religiões monoteístas. A revolta do ano 70 da era cristã se paga com a destruição do templo de Jerusalém; ao contrário da situação após a destruição do primeiro templo, em 587 antes de nossa era, agora existe uma instituição de substituição, a saber, as sinagogas, que se tornarão, de maneira definitiva, o lugar no qual o judaísmo encontra sua identidade.

Uma última revolta, a de Bar Kokhba, de 132 a 135, apresentado como Messias, termina com uma nova derrota; os judeus, expulsos de Jerusalém, são agora e definitivamente uma minoria na Judeia e se instalam em torno da bacia mediterrânea. As tendências saduceias, essênias e zelotas desaparecem ou se tornam minoritárias. É, então, o judaísmo fariseu que se impõe e que, em seguida, se tornará o judaísmo "rabínico" – *rabbi* significa o mestre, o que ensina. Para definir a identidade desse judaísmo, e também em reação ao cristianismo nascente, os fariseus decidem, durante o século II, definir exatamente os livros sagrados do judaísmo e é somente nessa época que nasce a Bíblia tripartida que se compõe do Pentateuco (*Torá*), os Profetas (*Nebiim*) e os Escritos (*Ketubim*). Lembremos, entretanto, que, para o judaísmo, ao contrário do cristianismo, essas três partes não têm a mesma autoridade. O Pentateuco constitui o centro que deve ser lido inteiramente

[11] Émile PUECH, "*Khirbet* Qumrân et les Esséniens", *Revue de Qumrân*, 2, 2011, p. 63-102.

[12] O nome vem do grego e significa "zelo".

[13] *Antiguidades judaicas*, XVIII, 2.

no culto sinagogal, ao passo que os Profetas e os Escritos são considerados como "complementos" da Torá. Para o judaísmo, Deus se revela, então, principalmente *via* os 613 mandamentos da Torá, transmitidos a seu povo por intermédio de Moisés. Assim, é, sobretudo a prática e a busca do sentido dos mandamentos divinos que caracterizam o judaísmo e seu deus, cujo nome ele não pronuncia e cujo encontro com Israel ele comemora lendo o Pentateuco. E é justamente o Pentateuco que guardou traços de memória de um deus que, na origem, foi bem diferente do deus único e transcendente tal como é confessado pelas religiões monoteístas.

O objetivo de nossa pesquisa era retraçar o caminho do deus Yhwh, que, de um deus guerreiro do deserto, se torna o deus único. À guisa de conclusão, lembremos os detalhes mais importantes de nossas análises, sublinhando, ao mesmo tempo, seu caráter hipotético. O simples fato de o deus bíblico ter tido, antes, um nome próprio, Yahû, Yahô ou Javé, indica que ele não era, na origem, compreendido como o deus único, mas como um deus entre os que eram venerados pelos povos do antigo Oriente Próximo.

As narrativas do livro do Êxodo sugerem, por outro lado, que esse deus não foi, desde sempre, o deus de um grupo chamado Israel, grupo cujo nome contém o nome divino "El", e não o de Yhwh. Segundo as duas narrativas da vocação de Moisés, este não conhecia o nome do deus que quer se tornar o deus de Israel. Com efeito, há textos bíblicos que evocam uma origem de Yhwh no Sul, fazendo-o vir de "Seir" ou do "monte Farã". Dois textos parecem mesmo identificar Yhwh no Sinai, sem que possamos dizer onde se situava precisamente, para os autores desses textos, essa montanha é de Yhwh.[14] A identificação com uma montanha se reflete talvez também no fato de que textos egípcios do último terço do segundo milênio antes da era cristã mencionam nômades shasu, alguns dos quais são caracterizados por uma palavra egípcia correspondente, sem dúvida, ao nome de Yhwh e designando, talvez, uma montanha. Teríamos então, aí, a mais antiga atestação do nome do deus que se tornará o deus de Israel.

A origem "estrangeira" de Yhwh é também refletida pelo fato de que, segundo o capítulo 3 do livro do Êxodo, ele se manifesta a Moisés quando este se encontra na terra de Madiã, a serviço de seu sogro, que é um sacerdote. Daí a ideia que Yhwh teria sido venerado primeiro na terra de Madiã e, provavelmente, também na terra de Edom. Nossa pesquisa, aliás, encontrou certo número de indícios segundo os quais Yhwh teria sido, primeiro, um deus tutelar dos edomitas antes de se tornar o de Israel. Além disso, o culto de um Yhwh do Sul continuou até pelo menos o século VIII antes de nossa era, como é atestado pelos grafites de Kuntilet Ajrud, que mencionam um

[14] Lembremos que a localização do atual Sinai se baseia numa tradição cristã do século IV.

Yhwh de Temã ou, melhor, do Sul.[15] A entrada tardia de Yhwh no território de Israel é também atestada pelo fato de que não se encontra quase nenhum nome javista nos nomes dos lugares situados em Canaã, que evocam muito frequentemente outras divindades: Carmel ("vinha de El"), Baal-Azor ("aldeia de Baal"), Anatot (nome ligado à deusa Anat), Jericó (lembrando o nome do deus lunar), e muitos outros.

A chegada de Yhwh no território de Israel se deu talvez graças ao encontro de um grupo nômade que venerava esse deus com uma federação de tribos do nome de Israel. A respeito desse encontro, não temos atestações fora da Bíblia. O texto poético do capítulo 33 do livro do Deuteronômio: "Ele se tornou rei em Jesurun,[16] quando os chefes do povo se reuniram juntamente com as tribos de Israel" (v. 5), talvez reflita a adoção de Yhwh por Israel, como poderia ser também o caso para a conclusão duma aliança entre Yhwh e "seu povo", relatada no capítulo 24 do livro do Êxodo; embora esse texto, na sua forma atual, seja o resultado de uma redação muito recente, não é impossível que encene esse encontro inicial.

Aparentemente, Yhwh está ligado ao estabelecimento da monarquia israelita: as narrativas do livro de Samuel atribuem a vitória de Saul contra os filisteus à intervenção de Yhwh. O caráter guerreiro de Yhwh, que foi também um deus da tempestade, o torna particularmente apto a exercer a função de um deus protetor do primeiro rei de Israel. Mas, com toda probabilidade, Saul venerava também outros deuses, porque um de seus filhos levava o nome de Ishbaal, "homem de Baal", a menos que "baal", um termo significando, antes de tudo, o mestre ou senhor, seja compreendido, aqui, como um título de Yhwh. Quando Davi toma Jerusalém, Yhwh o acompanha, em uma arca, um cofre no qual Yhwh está presente ao lado do exército de seu povo, o que sublinha, ainda uma vez, seu caráter militar, como, aliás, também o título de Yhwh *Ṣĕḇā'ôt*, "Ihwh dos Exércitos".

Curiosamente, Davi, apresentado pela Bíblia como fundador da dinastia davídica escolhida por Yhwh, não constrói templo para seu deus tutelar. Ele transporta, segundo a narrativa dos livros de Samuel, a arca para Jerusalém, mas é Salomão que é apresentado como sendo o construtor do templo em Jerusalém. Uma análise da narrativa da construção, nos capítulos 6 e 8 do primeiro livro dos Reis, bem como a comparação do texto massoreta e do texto grego, sugerem que não se trata realmente de uma nova construção, mas, antes, da renovação de um santuário já existente. O texto grego da dedicação do templo parece, mesmo, indicar que Yhwh não era inicialmente a única divindade a ser venerada lá. Talvez ele tenha,

[15] Em uma das inscrições, "Temã" é precedido do artigo, o que sugere que a palavra não é compreendida como um nome próprio, mas, antes, como um substantivo.

[16] Nome poético para Israel.

primeiro, coabitado com uma divindade solar, Shamash, cujas funções ele foi aos poucos retomando.

Para bem compreender a ascensão de Yhwh nos primeiros séculos do primeiro milênio antes da era cristã, é preciso tomar às avessas a apresentação dos autores bíblicos que escrevem a história de Israel e de Judá numa perspectiva judaica, sulista, promovendo uma ideologia segundo a qual o único santuário legítimo de Yhwh teria sido o templo de Jerusalém. Nossa pesquisa mostrou a importância de Yhwh no reino do Norte, Israel, como é atestado também pela estela do rei moabita Mesa que dá testemunho da existência de santuários dedicados a Yhwh em territórios moabitas anexados por Israel. Havia vários santuários javistas em Israel, sendo Betel o mais importante deles, ao qual se juntaram, sem dúvida, também um templo na capital Samaria e, talvez, somente no século VIII, em Dan. No Norte, Yhwh foi, sobretudo, venerado como um "baal", um deus da tempestade. Omri e seus sucessores aparentemente preferiram, em lugar do baal Yhwh, um baal fenício (Melqart?), o que provoca um golpe javista liderado por Jeú, que, entretanto, torna-se logo vassalo dos assírios. No reino de Israel, a veneração de Yhwh foi marcada por influências fenícias e arameias, enquanto que, no Sul, constata-se mais a presença de temas e de conceitos egípcios. Em Samaria, Yhwh foi, sobretudo, representado sob forma bovina, como o atestam as polêmicas contra o "bezerro de Samaria", contidas no livro de Oseias. Mas Yhwh foi também o "deus que fez sair da terra do Egito". Segundo 1 Reis 12, seria Jeroboão I que teria caracterizado a função das estátuas bovinas dessa maneira, mas é possível que se trate da retroprojeção de uma iniciativa de Jeroboão II sob o qual Israel, no século VIII, conheceu vários decênios de prosperidade.

As narrativas da mudança do nome do patriarca Jacó para "Israel" (Gn 32) e de sua "descoberta" do santuário de Betel (Gn 28) refletem a transformação da tradição de Jacó em uma tradição nacional, israelita, e a reivindicação do santuário de Betel por Yhwh. No Norte, Yhwh, mais tarde, sem dúvida, assumiu os traços do Baal-Shamem, do "baal do céu", conhecido na Síria e na Fenícia. Trata-se, primeiro, de um título para o deus da tempestade que se torna, em seguida, uma divindade autônoma. É possível que o baal Yhwh tenha, no Norte, integrado também os traços que são, por exemplo, em Ugarit, atribuídos a El. A tendência de Yhwh assumir as funções de outros deuses não produziu, no Norte, uma monolatria porque, quando os assírios, em 722 antes de nossa era, põem fim ao reino de Israel deportando uma parte da população, eles deportam, também, segundo os seus dizeres, "os deuses nos quais eles confiaram", atestando, com isso, uma diversidade de divindades em Samaria. A apresentação bíblica não dá nenhuma informação sobre a história do antigo reino de Israel durante os séculos seguintes; não há dúvida

de que o culto de Yhwh continuou, pois a arqueologia atesta, para o século V ou IV, um templo de Yhwh sobre o monte Garizim.

No reino de Judá existia, também, ao lado de Jerusalém, uma série de outros santuários, particularmente em Laquis, em Arad, bem como os "lugares altos", santuários ao ar livre, mais modestos e, sem dúvida, muito frequentados, respondendo às necessidades de aglomerações menores. Nos livros dos Reis, os santuários de Laquis e de Arad não são mencionados e os lugares altos são condenados, embora se trate de santuários onde Yhwh foi venerado, sem dúvida em companhia de outras divindades. A visão dos redatores bíblicos pressupõe já a ideia, desenvolvida no fim do século VII, de uma centralização do culto e do poder político em Jerusalém. Antes dessa época, a veneração de Yhwh assemelhava-se à dos deuses tutelares dos vizinhos a leste e ao norte.

Sobre isso, não desagrada aos redatores bíblicos e certos teólogos que Yhwh tenha tido como consorte a deusa Aserá, chamada também "a rainha do céu". É também provável que tenha existido uma estátua de Yhwh no templo de Jerusalém, talvez de um Yhwh sentado sobre um trono de querubins, à maneira de El em Ugarit. Tal constelação subentende, aliás, a visão do profeta Isaías e, sem dúvida, também a descrição do trono de Yhwh no primeiro capítulo do livro de Ezequiel. A existência de uma estátua de Yhwh é também confirmada pelas proibições contidas nos textos da época persa, pois: por que proibir alguma coisa que jamais teria existido? Nos "lugares altos" e talvez também no santuário de Arad, Yhwh e Aserá foram aparentemente venerados sob forma de estelas erigidas, ou seja, de uma estela e de uma árvore estilizada, símbolo da deusa. Durante os séculos IX e VIII, Yhwh chega, definitivamente, ao topo do panteão, assumindo as funções de outros deuses, como a do deus solar, que é também o deus juiz. Existem, com efeito, alguns salmos que transferem as características e as funções do deus solar para Yhwh. Considerado, primeiro, como um filho de El,[17] Yhwh se apoderou, depois, das funções de chefe do panteão cananeu, passando a ser, como El, o deus criador do céu e da terra.

A evolução do Yhwh de Judá, ou Jerusalém, para a divindade mais importante venerada pelos judeus acelerou-se após a queda de Samaria em 722. A derrota do grande irmão do Norte fez nascer, entre o clero e os altos funcionários de Jerusalém, a convicção de que o "verdadeiro" Yhwh era o Yhwh de Jerusalém. O cerco da cidade pelos assírios, em 701, que foi abortado, reforçou a convicção de que Yhwh sempre defenderá Sião, sua montanha em Jerusalém. Embora, em consequência da política antiassíria de Ezequias, o reino de Judá tenha sido amputado pelos assírios, que já tinham deportado

[17] Ver nossas observações sobre a versão original de Dt 32,8, onde Yhwh aparece como um dos filhos de El.

uma parte da sua população, essa derrota foi, na apresentação bíblica, transformada em vitória. Os acontecimentos de 701 estão na origem da ideia de uma ligação indissolúvel entre Yhwh e Jerusalém. Essa ligação foi reforçada, por ocasião da reforma de Josias, por volta de 620 antes de nossa era. Depois da derrota de Samaria, Jerusalém cresceu muito e se tornou uma verdadeira cidade. A política de centralização do rei Josias e de seus conselheiros fez do templo da capital de Judá o único santuário legítimo, o que implica autorizar a prática da matança "profana" em outros lugares, sob condição de que sejam pagas as taxas ao templo. Aproveitando o enfraquecimento assírio, o templo é esvaziado das estátuas e símbolos que refletiam práticas religiosas assírias. O *slogan* da reforma de Josias é "Yhwh é UM", como afirma o versículo 4 do capítulo 6 de Deuteronômio, que funcionava como preâmbulo na primeira edição do livro. Essa ideia significa que só existe um único Yhwh, a saber, o Yhwh de Jerusalém. Aparentemente, tentou-se também erradicar o culto popular da "rainha do céu", a saber, a deusa Aserá. Mais tarde, quando Jerusalém é destruída, alguns judeus entendem essa catástrofe como manifestação da cólera da deusa que se tinha cessado de venerar.

Por trás da reforma de Josias encontra-se uma vontade de estabelecer um culto monolátrico (observam-se tentativas semelhantes em outros lugares, no Oriente Próximo antigo), onde não se nega a existência de outras divindades, mas onde o culto deve ser prestado a um único deus. Embora a reforma de Josias não tenha tido sucesso imediato, ela representa, contudo, um momento-chave na carreira do deus Yhwh e coloca, com a ideia da centralidade de Jerusalém e da veneração exclusiva de Yhwh, um dos fundamentos sobre os quais vai se construir, mais tarde, o judaísmo. Lembremos, ainda, que é, sem dúvida, sob Josias que se inicia uma verdadeira atividade literária, dando nascimento às primeiras edições dos livros do Deuteronômio, de Josué, de Samuel e dos Reis, da história de Moisés e ainda de outros textos.

O acontecimento decisivo para a transformação de Yhwh, deus um, em Yhwh, deus único, foi a destruição de Jerusalém em 587 e a dispersão geográfica dos judeus entre a Palestina, Babilônia e o Egito, primeiro, regiões às quais se juntaram, bem depressa, a Ásia Menor e a bacia mediterrânea. A ausência de um rei, de um templo em função de uma terra autônoma, tornava impossível a veneração de Yhwh como um deus nacional ou tutelar da realeza. Como é mostrado na segunda parte do livro de Isaías, muitos judeus tinham então pensado que o "braço de Yhwh" era muito curto,[18] e que era preciso, sem dúvida, buscar outros deuses aos quais se dedicar. Paradoxalmente, é nessa situação de crise que diferentes grupos saídos do clero e de antigos altos funcionários da corte concebem diferentes modelos

[18] Encontra-se, com efeito, nos capítulos 40 a 55 do livro de Isaías, várias vezes, a afirmação posta na boca de Yhwh: "Não, meu braço não é curto".

explicativos para superar a crise e inventar um novo modo de compreender a relação entre Yhwh e Israel.

O grupo dos "deuteronomistas" compõe um grande quadro histórico, compreendendo os livros do Deuteronômio, de Josué, de Samuel e dos Reis. O objetivo dessa história é mostrar que a destruição de Jerusalém e o exílio não aconteceram por causa da fraqueza de Yhwh, mas que é Yhwh, ele mesmo, que está na origem dessa catástrofe; ele se serviu dos babilônios para castigar seu povo e seus reis que não respeitaram os mandamentos divinos tais como se encontram consignados no livro do Deuteronômio. Se Yhwh pode, então, se servir dos babilônios, é porque ele os controla. Ele é, portanto, mais poderoso do que os deuses babilônicos. Assim se prepara a ideia monoteísta tal como se encontra nos capítulos 40 a 55 do livro de Isaías, que insistem no fato de que Yhwh, identificado com El, é o único verdadeiro deus e que as estátuas das outras divindades não passam de quimeras, feitas pelas mãos dos homens.

O escrito sacerdotal, cobrindo a época das origens, defende, ao contrário do pensamento deuteronomista, um monoteísmo inclusivo, afirmando que todos os povos, sem o saberem, veneram o mesmo deus, cuja verdadeira identidade só Israel conhece, o que faz dele um povo à parte. De fato, a ideia monoteísta coloca também a questão da relação específica entre o deus único e um só povo. Essa relação é explicada nos diversos livros bíblicos e, particularmente no Deuteronômio, pela ideia da eleição. É Yhwh que, dentre todos os povos, escolheu Israel para fazer dele "sua parte pessoal". A polêmica contra as estátuas e as imagens dos outros deuses levou, sem dúvida, à invenção de um culto anicônico de Yhwh e à ausência de uma estátua no templo reconstruído de Jerusalém. Com efeito, ao lado do templo, vão se desenvolver, provavelmente desde a época persa, as sinagogas, onde o culto de Yhwh não se baseia mais no clero e nos sacrifícios sangrentos, mas na leitura da Torá. Essa Torá, o Pentateuco, é editada, numa primeira versão, por volta de 400-350 antes de nossa era. Ela reagrupa os escritos sacerdotais, uma parte dos textos deuteronomistas, e ainda outros, e encontra sua coerência no fato de conter todos os mandamentos divinos transmitidos ao povo por Moisés, no Sinai. Isso significa que não há mais necessidade nem da realeza, nem de uma terra (o Pentateuco se detém antes da conquista da terra) para conhecer as vontades de Yhwh.

De certa maneira, o judaísmo nascente inventa, assim, a separação entre o poder político e a prática religiosa, e entre uma prática religiosa e um território específico, permitindo ao judaísmo funcionar como uma religião de diáspora. A transformação de Yhwh em deus único é completada pela recusa do judaísmo de chamá-lo pelo seu nome e, sobretudo, pela tradução da Torá para o grego, o que, então, permite ao mundo inteiro (visto da perspectiva greco-romana) descobri-lo e, eventualmente, voltar-se para ele.

Thomas Römer

Especialista, mundialmente reconhecido, do Antigo Testamento, ocupa a cadeira "Milieux bibliques" no Collège de France; também é professor na Faculdade de Teologia e Ciência das Religiões na Universidade de Lausanne (Suíça).

Se o judaísmo e, em seguida, o cristianismo e o islã proclamam a unidade de um deus reinando sozinho, desde toda a eternidade, sobre o céu e a terra, a própria Bíblia Hebraica dá testemunho, para quem a lê com atenção, de suas raízes politeístas. De fato, o "deus de Abraão" ao qual se referem as três religiões do Livro, cada uma à sua maneira, não foi único desde sempre.

Como é que um deus entre os outros se tornou Deus? Eis o enigma que este mergulho nas fontes do monoteísmo se propõe elucidar, percorrendo, ao longo de um milênio, as etapas de seu desenvolvimento. De onde vem esse deus e por que viés se revelou ele a "Israel"? Quais eram os seus atributos e qual era o seu nome antes de se tornar impronunciável? Quando chegou ele à situação de deus tutelar dos reinos de Israel e Judá? Sob que formas era venerado e representado? Por que decaíram as outras divindades, ao lado de quais ele reinava? No fim de que processo e em reação a quais acontecimentos se impôs o culto exclusivo que, progressivamente, lhe foi dado?

À luz da crítica histórica, filológica e exegética, e das mais recentes descobertas da arqueologia e da epigrafia, Thomas Römer responde a essas questões com uma pesquisa rigorosa e apaixonante sobre os traços de uma divindade da tempestade e da guerra erigida, depois da "vitória" sobre as suas rivais, em deus único, universal e transcendente.

NCB
NOVA COLEÇÃO BÍBLICA

ISBN 978-85-349-4457-1
9 788534 944571